المنظمة العربية للترجمة

ماكس فيبر

مقالات
في سوسيولوجيا الدين
الثقافة البروتستانتية

ترجمة

منير الفندري

أعمال ماكس فيبر (6)



توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

مقالات

في سوسيولوجيا الدين

الثقافة البروتستانتية

المنظمة العربية للترجمة

مـاكــس فــيــبــر

مـقـالات
في سوسيـولوجيـا الديـن
الثقافة البروتستانتية

ترجمة

منير الفندري

مراجعة

فضل الله العميري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
فيبر، ماكس
مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية/ ماكس فيبر؛ ترجمة منير الفندري؛ مراجعة فضل الله العميري.
287 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-076-9
1. الاجتماع، علم. 2. الدين. أ. العنوان. ب. الفندري، منير (مترجم). ج. العميري، فضل الله (مراجع). د. السلسلة.
300

Weber, Max

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

المنظمة العربية للترجمة

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611)/ فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2015

المحتويات

مقدمة المترجم

من نافلة القول إن العالم الألماني ماكس فيبر (1864-1920) يعدّ من أبرز أعلام علوم الاجتماع الحديثة ومن أهم مؤسّسي نظرياتها ومحددي مفاهيمها، ولاسيما في فروع منها ترتبط بميادين الاقتصاد والسياسة والدين. ويكفي إلقاء نظرة على قائمة منشوراته لاستشفاف ضلوعه في كل هذه الميادين وإسهامه في تعميق البحث فيها وإثارة النقاش والجدل حولها، علاوة على ميادين علمية أخرى، درسها ودرّس فيها في الجامعات، كالتاريخ والحقوق والفلسفة.

ومن بين هذه المؤلفات ومن أشهرها العمل، موضوع هذه الترجمة، الموسوم، في لغته الألمانية الأصل، بـ

Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus

وهو عمل يندرج عامة في مساعي فيبر البحثية الكثيفة إلى اكتناه أصول نظام الرأسمالية في الاقتصاد البشري، واستنباط الفكر أو "العقلية" المنبثقة عنه والمؤثرة فيه، لاسيما عبر تاريخ الحضارة الغربية منذ القرون الوسطى، على خلفيتها الإغريقية الرومانية والديانة المسيحية، وباعتبار عوامل ومؤثرات أجنبية.

بيد أن هذا العمل يركز بالدرجة الأولى على فرضية تأثر هذا الفكر الرأسمالي

الغربي، في تطوّره منذ القرن السادس عشر، بمبادئ أو أخلاقيات المنحى البروتستانتي المسيحي تأثراً مميّزاً طبع التصرّف الفردي والنشاط، أو "الفعـل"، الجماعي في المجال الاقتصادي، فكان هٰذا التأثير، النابع إذن من تصوّرات ومعتقدات دينية معينة، دور في تكوين "عقلية" الرأسمالية الغربية وترسّخها. وكان منطلقه ظاهرةً كمية ونوعية بدت له بارزة، تمثلت في نظره في غلبة العنصر البروتستانتي وتفوّقه كمّاً وكيفاً في المجال الاقتصادي الغربي المسيحي، على صعيد تشغيل رأس المال وتوظيفه واستثماره في بعث مشاريع الإنتاج والكسب وتسييرها، وعلى مستوى الأطر المسيّرة والفاعلين فيه عامة.

وقد يبعث العنوان بحد ذاته على سوء فهم أولي إذا تبادر الظن بأن المقصود هي البروتستانتية ككل، دون مراعاة انقساماتها وتشعّب طوائفها وفرقها على إثر مبادرة المصلح الألماني مارتن لوثر (1483 – 1546) في بدايات القرن السادس عشر، في حين أن فيبر ركز النظر والبحث لا على اللوثرية، بل وبالأحرى على بروتستانتية كالفين (1509–1564)، المعروفة بالبروتستانتية المصلحة (بنصب اللام)، ولاسيما على فروع طائفية منها متشدّدة، كالطهورية، انبثقت خصوصاً في إنجلترا، حيث تصادمت وتصارعت مع الكنيسة الأنجليكانية "الرسمية"، ثم تسرّبت إلى "العالم الجديد"، إلى أميركا، حيث نمت وترعرعت وزادت تفرّعاً، في حين ما انفك الاقتصاد الأميركي في نفس الحين وباطراد يزداد دعماً ونموّاً لتحتل الولايات المتحدة الأميركية قبل نشوب الحرب العالمية الأولى مرتبة الطليعة من بين القوى الاقتصادية الرأسمالية. فلا غرابة في أن نجد فيبر يستمدّ من الواقع الديني والاقتصادي الأميركي نصيباً وافراً من حججه وقرائنه لدعم نظريته فنراه ينطلق في تحليله وبرهنته من سيرة الأميركي بنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin) الذاتية كمثال نموذجي على فكر رأسمالي أو هي "عقلية" رأسمالية، حسب فهمه، متأثرة بـ "أخلاقيات بروتستانتية"، ويختتم بملاحظات شخصية من حياة طائفة من الطوائف البروتستانتية المعنية، استقاها من رحلته إلى أميركا سنة 1904 أي زمن انكبابه على العمل الذي يهمنا.

لكن المنطلق الذي ركز عليه فيبر ورأى فيه جوهر اختلاف البروتستانتية عن

كاثوليكية الكنيسة الرومانيّة تمثل من منظوره في تحوّل ما عبّر عنه بـ التقشف (As-kese)، كممارسة دينية وسلوك عيش أخلاقي ورع في سبيل الحظوة بالنعمة الإلهية ونيل أو ضمان الخلاص الأزلي، من منحى ديني رهباني (Ausserweltlich) لدى الكنيسة الكاثوليكية وفي أديرتها، إلى منهج عيش دنيوي (Innerweltlich) على أيدي البروتستانتية وتكريسه فضيلة ضمن أخلاقياتها وبالتالي في سلوك أتباعها وعيشهم اليومي. وهنا يتحتم من جديد التذكير بإيثار فيبر، أساساً لنظريته، البروتستانتية الكالفينية على اللوثرية، وتبجيله طوائف من الأولى أهمها الطهورية وفروع ناجمة عنها (المعمدانية، المشيخية... إلخ.) ثم مذهب التقوية الألمانية المنشأ.

ومن أهم عقائد اللاهوت البروتستانتي الكالفيني الجوهرية، التي أقام عليها فيبر نظريته، تلك القائلة بأن نعمة الخلاص لا تُؤتى وتكسب بأعمال البر والصلاح ولا بفضل وساطةٍ أو شفاعة أيّها كانت (عدا شفاعة المسيح طبعاً)، بل هي حكر من الأزل على نخبة مختارة اصطفاها الإله مسبقاً بحكم مشيئته وحُرم منها البقية. وما دام الفرد لا يعلم شيئاً عن مكانته ووضعيته على هذا الصعيد فعليه أن يعيش ويتصرّف وكأنه من المختارين المحظوظين (القديسين الظاهرين) وأن يعمل جاهداً بما يرضي الإله ويعلي عزته ومجده، لا بعكوف على النفس وتنسك في معزل عن الدنيا والحياة العامة، بل بالانخراط فيها والسعي المتحمس في سبيل الرزق. لكن بالتقيد المنضبط المنهج بنظم و"أخلاقيات" تستنكر وتنبذ البذخ والترف والإسراف، وتشيد وتدعو إلى التقشف والاقتصاد والاعتدال المتعقل. فمن تصوّرات هذا المذهب أيضاً أن الوضعية من نعمة الخلاص أو عدمها قد ترتسم بفضل "علامات" عسى أن يميز بها الإله مختاريه، منها الثروة والثراء بفضل الكدّ الورع التقي، وفقاً للتعاليم المشتقة من الإنجيل، بحسب التفسير والتأويل الطائفي بطبيعة الحال.

يقول جوليان فروند في تحليله لكتاب فيبر الذي نحن بصدده موضحاً: "هكذا يكون العمل الأكثر فعالية تعبيراً عن مجد الله ودليلاً على الاصطفاء المبني على الحياة المعاشة بتقشف. نفسياً، يشكل هذا التعبير عن ثقة الله بواسطة النجاحات التي تكسبها للناس وسيلة لمقاومة قلق التفكير في الخلاص [...] لقد أسهم السلوك التقشفي في صياغة عقلانية للوجود بأسره، معزوة إلى مشيئة الله. ونجمت عن ضبط النفس المستمر بإرادة منهجية عقلنة السلوك الفردي حتى في إدارة الأعمال. هكذا أصبح

الطهريّ أهلاً بوجه خاص لتنظيم المؤسّسات، وفي الوقت نفسه، لعقلنة الاقتصاد"[1].

لقد شدّد فيبر في التنبيه إلى نسبية مقومات فرضيته ودعائمها التاريخية حول علاقة بين أخلاقيات بروتستانتية وتطوّر الرأسمالية وأكد على محدودية بعدها وغايتها، توقياً من احتمالات سوء الفهم. بيد أن نظريته لم تسلم بالطبع من التقويض وتعرّضت منذ صدورها للنقد (لاسيما من وجهة نظر ماركسية) وبرهن عديد النقاد على نقائصها وهشاشتها. ومع ذلك فإن العمل لم يفقد أهميته كعمل علمي رائد في مجاله، ولا من فائدته، بأقل ما يكون كنموذج مرجعي للبحث العلمي في العلاقة بين الفكر الديني المهيمن لمجتمع، في تعاقب وتواصل أجياله، وسلوكه الاقتصادي الاجتماعي النمطي.

ثم هناك إشكال آخر يوقع فيه العنوان يعود على لفظة (Geist) التي حرص المؤلف على وضعها بين ظِفرين، وكأنه ينبه إلى خطر سوء فهمها. وهي فعلاً لفظة متعدّدة المعاني والمغازي، أولها، حسب القاموس الألماني العربي، "روح" ولكنها تفهم أيضاً، لاسيما في غير السياق "الروحاني" والتجريدي وتستعمل بمعنى "فكر" و"عقل" و"ذهن"... إلخ. ونظراً للسياق الاجتماعي والاقتصادي الذي وردت فيه اللفظة وبالرجوع إلى المضمون تدعّم الرأي بأن المقصود لا يستقيم أن تنطبق عليه كلمة "روح"، بل إنه "فكر" تكون بحكم مسببات عدة، منها ثقافة إيديولوجية دينية، وصار نافذاً فاعلاً في ممارسات اجتماعية اقتصادية بمنزلة "عقلية" سائدة، فترجمنا بهذه اللفظة. ويعود المؤلف، ماكس فيبر، مراراً في نصه وهوامشه إلى هذه اللفظة لتحديد المغزى المقصود بها بصفة تدعم ما ذهبنا إليه من تأويل وترجيح.

ظهر عمل فيبر بادئ ذي بدء في جزأين في سنتي 1904 و1905 وذلك في حولية أرشيفات علوم السوسيولوجيا والسياسة الاجتماعية (*Archivs für Sozialwissen-schaften und Sozialpolitik*) التي أشرف عليها فيبر بمعية زميليه في الاختصاص ويرنر سومبارت (Werner Sombart) وإدغار يافي (Edgar Jaffé) ثم صدر نصاً

(1) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 101.

متكاملاً على يدي زوجة المؤلف بعيد وفاته الفجائية سنة 1920. وقد اعتمدنا أصلاً لترجمتنا هذه النص المذكور في طبعته (الألمانية) الصادرة سنة 1978 عن دار نشر "مور" بتوبنغن[2] وتناولنا منها بالترجمة الصفحات من 1 إلى 236 بالكامل بما فيها من هوامش كثيفة غزيرة مبحرة في الإحالات والاستشهادات والاستطرادات وإمعان في النقد والتبرير والتوضيح. وهو ما يتماشى في واقع الحال مع النزعة العلمية الصارمة التي تقيد بها فيبر أصلاً كعالم باحثٍ موهوبٍ وجامعي مختصٍ مسؤول، والتي تميزت بها أعماله عامة، بما فيها العمل المعني هنا، بطبيعة الحال.

ولا ننكر ما لاقينا في ترجمة هذا العمل إلى العربية من صعوبة وعناء، وما تطلبه من شديد عناية وتحرٍّ مستمر، لا لتعدد ميادين الاختصاص المتناولة بالبحث والتمحيص وتداخلها فحسب، من علوم اقتصاد واجتماع ولاهوت، وتاريخ اقتصادي واجتماعي وديني وثقافي، بل وبالخصوص لما اتسم به النص من تعقيد، بجمله الطويلة، الملتوية المتشعبة، المحشوة حشواً بالتفاصيل والتعاليق والاستطرادات الاعتراضية، منها ما جاء بلغات أجنبية، كاللاتينية وغيرها... وبأسلوبه العلمي الثقيل الجاف، عديم السلاسة، الحريص بأشدّ ما يكون على الموضوعية العلمية والمحاجّة النقدية، دون فسح المجال لتزويق بلاغي ولا تنميق. وهو ما يشهد عليه مختصون في مؤلفات فيبر إذ كثيراً ما شددوا بتذمر على تعقيد أسلوب كتابته و"صعوبة تفكيك رموز" نصوصه[3] واستجلائها. فلا عجب إذا جاء نص الترجمة العربي على غراره، خالياً مما قد ينتظره قارئ العربية من جمالية أسلوبية حسب المألوف.

كما أن الصعوبة ترتبت أيضاً بجزء على رصيد المصطلحات والمفاهيم المستعملة حسب ميادين الاختصاص المذكورة وفروعها. وكان من بينها كلمات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي والجغرافي العائدة عليه، فلا نجد لها مقابلاً موحداً جاهزاً في

---

(2) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1-206) – Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (207-236) (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1978).

(3) "Die Eigenart von Webers wissenschaftlichem Stil ist besonders schwierig zu entschlüsseln" Hartmut Lehmann, "Max Webers Protestantische Ethik" Göttingen 1996, S. 17.

القاموس العربي ولا تتسنى ترجمتها إلا بالاستناد إلى سياقها التاريخي والحضاري. من ذلك مثلاً كلمتا (Bürger) و (Bürgertum) اللتين تترجمان إلى العربية عادة رأساً ودون تمييز بـ"بورجوازي" و"بورجوازية" وهو ما لا يصحّ في كل الحالات؛ أو كلمة (Beru-fung) التي أدخلها المصلح الديني مارتن لوثر في القاموس الألماني (في سياق ترجمته للإنجيل إلى الألمانية) بمعنى ذي صبغة دينية مرتبطة بالفكر البروتستانتي وصارت مؤثرة فيه. وحتى كلمة (Askese) لا يستقيم تعريبها في السياق الوارد بـ "تنسّك" أو "تصوّف"، بل الأنسب ترجمتها بـ"تقشف". وقد أفردنا أهمّ هذه المصطلحات الخاصة بما تيسر من الشرح والتوضيح في ملحق بعنوان "الثبت التعريفي".

ثم إني رأيت من الضروري أن أتجنب قدر الإمكان إضفاء "الروح" الإسلامية على الجانب اللاهوتي الذي يحتل الحيز الكبير من نصّ فيبر. فمناخ فكر الطوائف البروتستانتية المعنية وتصوّراتها، كما ينعكس ذلك في مفاهيم هذا الفكر ومقولاته، هو بالطبع غير متطابق بالتحديد مع ما نألف في تراثنا العربيّ الإسلامي؛ ولذا، حسب رأيي، على قارئ الترجمة العربية لهذا النصّ (الألماني لغةً ومنهجاً، الغربي فكراً وموضوعاً) أن يظل واعياً بالاختلاف والغرابة الكامنة فيه، وأن لا يُجرّ بمزج القواميس إلى "خلط"، واستيعاب التصوّرات والمعتقدات وشتى المعطيات حول هذه الطوائف (الغريبة، بل الشاذة أحياناً، حتى بالنسبة إلى المسيحيين الكاثوليك) بمنظار إسلامي.

ولا بد في الختام أن نلفت الانتباه إلى مفهوم يستهل به فيبر عمله، أصل ترجمتنا، ويسهب في الوقوف والبناء عليه، معتبراً إياه من خصائص الحضارة الغربية وظاهرة مميزة خاصة بها ومؤسّسة لها، وهو مفهوم العقلنة (Rationalisierung)، فنستنجد بموطن مناسب آخر من كتاب جوليان فروند حول سوسيولوجيا ماكس فيبر جاء فيه:

"فالعقلنة كما يفهمها فيبر، والتي يقرنها أحياناً بمفهوم الفكرنة (Intellectuali-sation)، هي نتيجة التخصص العلمي والتمايز التقني الخاص بالحضارة الغربية. إنها تقوم على تنظيم الحياة، بتقسيم مختلف النشاطات وتنسيقها، على أساس دراسة دقيقة للعلاقات بين البشر، ومع أدواتهم ومحيطهم، في سبيل المزيد من الفعالية والإنجاز. المقصود إذن هو تطور عملي صرف أحدثته مهارة الإنسان التقنية. كما يصف فيبر هذه

العقلنة كتسامٍ، أي كتهذيب بارع لنهج الحياة وسيطرة متزايدة على العالم الخارجي"[4].

من هنا يتسنى فهم القصد من قول فيبر في بعض استنتاجاته الأساسية: "لقد كانت هذه العقـلنة لـمنتهج العيش في الدنيا بالنظر إلى الآخرة هي المفعول المتأتي عن مفهوم المهنة للبروتستانتية التقـشفـية".

منير الفندري

(4) المصدر نفسه، ص 11.

توطئة

لا مناص لابن الحضارة الأوروبية الحديثة - وحريّ به أيضاً - أن يتطرّق إلى قضايا في التاريخ الكوني من باب التساؤل الآتي: أيّ تسلسل من المسّببات والظروف أدّى إلى انفراد أرض الغرب بنشوء ظواهر حضارية جنحت في واقع الحال – على الأقل حسب ما شاء لنا أن نتصوّر – إلى منحى تطوّري ذي شأن ونفاذ على الصعيد الكوني؟

ففي الغرب فقط توجد "علوم" في المرحلة من التطوّر التي نعترف بها اليوم كونها "نافذة" ذات صلاحية وفاعلية. لقد توافرت في بقاع أخرى من الأرض أيضاً، ولاسيما في الهند والصّين وبابل ومصر، معارف تجريبية وتفكير في مسائل الدّنيا والحياة، وحكمة فلسفية ودينية متعمّقة – رغم أن نشأة لاهوت مستكمل التنظيم هو من مشمولات المسيحية، المتأثرة بالفكر الإغريقي (وفي الإسلام وبعض الطوائف الهندية مجرّد مبادرات لذلك فحسب) – ومعرفة وتمعّن بأرقى ما يكون من الرقي. إلا أن علم الفلك البابلي، وغيره على الإجمال، أعوزه – وهو ما من شأنه أن يقوّي التعجّب من تطوّر علم الفلك البابلي بالذات -الأساس الرّياضي الذي لم يتمّ وضعه له إلا على أيدي الإغريق. كما أعوز علم الهندسة الهندي "البرهان" العقلاني، وهو بالمثل من مبتكرات الفكر الإغريقي الذي أفرز أيضاً علمي الميكانيكا والفيزياء. أما العلوم الطبيعية الهندية، القائمة على الملاحظة، والتي شهدت تطوّراً متميّزاً، فقد غابت عنها التجربة المعقلنة، التي هي، بعد مبادرات جاءت في العصر الإغريقي

القـديم، من إفرازات عصر النهضة الأوروبي (الرنيسانس)؛ كما غاب عنها المخبر العصري الحديث، مما جعـل الطبّ، المتطوّر في الهند تجريبياً وتقـنياً أيّما تطور، يفـتـقـر إلى الأساس البيـولوجي والبيـوكيميائي على وجه الخصوص. لقد انعـدمت كـيمياء ذات نظام عقلاني في كل الفضاءات الحضارية، ماعدا في الغـرب. وافـتـقـر التأريخ الصيني المتطوّر للغاية إلى الـمنهج المسمّى على [المؤرّخ الإغريقي] ثيوقـديداس. ولئن كان لمكيافيلّي من سبقه في الهند، فقد أعوز التنظير السّياسي الآسيوي بأسره نظاماً منهجياً من قـبيل النظام الأرسطي، كما أعوزته المصطلحات العقلانية عامّة. ولاستـتباب فـقه عقلاني فإنه في بقاع أخرى، رغم كل المبادرات في الهند (مدرسة ميامسا) ورغم إنجازات تقـنينية واسعة النطاق، لاسيما في الشرق الأدنى، ورغـم كل المدوّنات القانونية الهندية وغيرها، فإنه افـتقـر إلى السّنن القانونية المحكمة وأشكال فكر الفقه الرّوماني، ثم الغـربي الذي تتـلمذ عليه وانحدر عنه. وحتى مدوّنة كالتي يشكلها القانون الكنسي فلا أثر لوجود لمثـلها خارج حيّز الغـرب.

وينطبق الحال على مجال الفـنون أيضاً. لقد كان الحسّ الموسيقي لدى شعـوب أخرى متطوّراً، على ما يبدو، وأكثر رهافة منه لدينا اليوم؛ أو أنه، على كل حال، لم يكن بأدنى رهافة. وكانت الـبوليفـونيا [تعدّد الأصوات] على مختلف أنواعها كثيرة الرواج عبر أرجاء المعمورة، كما عُـرف تفاعل وتناغم مجموعة وفـيرة من الآلات وكذلك إعلاء اللحن للندى (Diskantieren) في بقاع شتى خارج الغـرب. وحتى كافة الدرجات الكاملة العقلانية، الدارجة لديـنـا، سبق أن تـمّ إدراجها بالحساب ومضت تستعمل في بقاع أخرى أيضاً. لكن الموسيقى المتآلفة حسب نظام عقلاني – سواء منها الطباق أم التوافـق الائتلافي – وتأليف المادة الصوتية على أساس المثـلث ذي الثلاثي التوافـقي، وما نعرف عندنـا من التلوين الموسيقي وسلم الرّخو، لا من حيث البعد، لكن في شكله المعقلن المؤوّل ائتلافـياً منذ عصر "رنيسانس" [النهضة]، والأوركسترا، كما هي قائمة لدينا على رباعي من عازفي الآلات الوترية كـنواة، وعلى ترتيب المجموعة من عازفي آلات النفخ وعلى الكونتر باص (Generalbass)، وعلامات النوتة (التي كان لها الفضل في تلحين المعزوفـات العصرية والتمرن عليها وضمان الديمومة لها على العموم)، وأصناف معزوفـاتنا من سوناتـات وسيمفونيات وأعمال الأوبرا بالرغم من توافـر شتى الموسيقات [غير الغربية]، من موسيقى مبرمجة وموسيقى وصفـيّة وتعاقـب النغمات وتـلويـن موسيقي، باعتبارها وسيلة

تعبير – وآلاتنـا الأسـاسية كأدوات لتأدية كل هذا: الأرغون والبيانو والكمان: هذا كله مما انفرد به الغـرب ولم يتواجد خارجه.

واستعمل القـوس المدبّب/ القوطي للزخرفة الهندسية في حضارات قـديمة غير غربية وفي آسيـا؛ كما يُقـال أن قبو الأقواس المدببة المتقاطع (Spitzbogen-Kreuzgewölbe) لم يكن مجهولاً في الشرق. غير أن توظيف القـبو القوطي بصفة عقلانية كوسيلة لتوزيع الأحمال وتسقـيف قـاعات مهما كانت هندستها، وبوصفه، على وجه الخصوص، عنصراً بنّاء لمعالم معمارية ضخمة، وكأساس لأسلوب فـني يشمل النحت والرّسم، كما شهده العصر الوسيط، فهذا مما لم يبرز في سوى الغـرب. وبالمثـل انعدم في سواه الحلّ فيما يخص إشكاليات بناء القـباب، بالرغم من أن الأسس التقـنية شرقـية المصدر في الأصل؛ وبالمثـل ذلك الشكل من التنظيم العقلاني "الكلاسيكي" المنطبق على الفـنون بأسرها – في فـنّ الرسم بتوظيف المنظور الخطي والمنظور الفراغي توظيفاً عقلانياً – والذي أنجبته حركة الـ "رنيسـانس" [النهضة] لدينا. ولئن عرفت الصين فـنّ الطباعة والمطبوعات، فـإن في الغـرب دون غيره نشأ نوع من الأدبيات مكـيّف على الطباعة ومدين لها بالوجود أصلاً، ألا وهي "الصّحافـة" و"الدوريات" أولاً وبالذات. ولئن وُجدت في بقاع أخرى (الصين، بلاد الإسلام) مؤسّسات تعليم عالٍ متنوعة، بما في ذلك جامعـات وأكاديميات شبيهة شكـلياً بالتي عندنـا، فإن نشاطاً مختصّاً للعلوم يتسم بالعقلانية والتنظيم المحكم، وفـئة بشرية مكوّنة ومدرّبة على الخبرة والاختصاص، فهذا مما لم يتوافـر بأية صفة في المعنى السائـد ثقافـياً اليوم سوى في الغـرب. ولاسيما الموظف المختصّ، الذي يشكل حجر الزاوية للدولة العصرية والاقـتصاد العصري في الغـرب. وليس هناك مثـله [خارج الغـرب] سوى بوادر لم تكن في أيّ مكان، وبأية صفة، ذات قـيمة تأسيسيّة بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، كما هو الحال في الغـرب. وبالطبع فـإن "الموظف"، بما في ذلك الموظف المختص حسب التوزيع العملي، ظاهرة ضاربة في القـدم عُرفـت في شتى الحضارات. بيد أن الإدراج الكلي، اللا مفـرّ منه، لوجودنـا بأسره، لمقومات حياتـنا الأساسية، السياسية منها والتـقـنية والاقـتصادية، في بوتقة تنظيم قـائم على الموظف ذي التكوين المختص، الموظف الحكوميّ الخبير تقـنياً أو تجاريّـاً أو – وبالدرجة الأولى – قـانونيـاً، بوصفه دعامة لأهمّ وظائف المعيش اليومي في مجرى الحياة الاجتماعية، فـذلك ما لم يشهده أي مكان وأي زمان آخر عدا الغـرب وحضارته. ولئن كان التنظيم الطبقي للاتحادات السّياسية والاجتماعية كثير الشيوع،

فإن الغرب لوحده انفرد بظاهرة الدولة المبنية على الفئات الاجتماعية السّياسية حسب المفهوم الغربي. والبرلمانات أيضاً، على العموم، التي تضمّ "نوّاباً عن الشعب"، والزعماء الدغمائيين الشعبويين، وزعامة رؤساء أحزاب بوصفهم "وزراء" مسؤولين برلمانياً، كل هذا – رغم أن "أحزاباً"، بمعنى تنظيمات غايتها الاستحواذ على السلطة السياسية والتأثير فيها، عُرفت بالطبع في سائر أرجاء العالم – لم ينجم في الأصل سوى عن الغرب. وحتى "الدولة" عموماً، بمعنى مؤسّسة سياسية قائمة على "دستور" مصاغ صياغة عقلانية، وشرع مصاغ صياغة عقلانية، وإدارة ذات توجّه عقلاني، ونظم مقنّنة مرتبة في قالب "قوانين"، يسهر عليها ويديرها موظفون من ذوي التخصص، فهي، في هذه التشكيلة الأساسية للسّمات الجوهرية، وبصرف النظر عن كل البوادر والمحاولات المماثلة في أماكن أخرى، مما انفرد بها الغرب ولم يعرفها سواه.

وبالمثل ينطبق الحال على تلك الطاقة المصيريّة بالنسبة إلى حياتنا العصرية، ونعني بها الرأسمالية.

"الرغبة الفطرية في الاكتساب"، "بغية الربح"، ربح المال، ربح أقصى ما يكون من المال – لا علاقة لكل هذا في حدّ ذاته بالرأسمالية على الإطلاق. هذا الابتغاء نجده لدى النادل في المقهى وفي المطعم، لدى الأطباء والحوذيين، وأهل الفنّ والعاهرات، والموظفين المرتشين، والعساكر واللصوص والصليبيين، وروّاد ملاهي الميسر والمتسولين – وبالإمكان القول باختصار[حسب التعبير الإنجليزي]: "لدى كل البشر على أصنافهم وشتى أوضاعهم"، وفي كل العصور وأقطار الدنيا، حيث كانت ومازالت تتاح الفرصة لذلك موضوعياً بصفة أو بأخرى. إنه لمن أبسط قواعد التاريخ الثقافي أن يحجم ويُتخلى نهائياً عن هذا التحديد البدائي الساذج لهذا المصطلح. إن رغبة الكسب بأقصى ما يكون من النهم لا تتساوى من قريب أو بعيد في المعنى مع الرأسمالية، ولا مع "العقلية" المنبنية عليها. بل إنه بالإمكان أن تتطابق الرأسمالية مع ترويض، أو، على الأقل، التخفيف من وطأة هذه الفطرة اللاعقلانية. بيد أن الرأسمالية تتوازى في المعنى مع السّعي إلى الربح في حيّز النشاط الاقتصادي الرأسمالي المسترسل المنتظم عقلانياً، إلى ربح متجدّد على الدوام، إلى "مردودية". إذ لا بدّ له من ذلك بالضرورة. ففي نظام رأسمالي للاقتصاد برمّته يفترض أن تؤول مؤسّسة رأسمالية إلى الانهيار إذا هي لم تستغل فرصة التوجّه نحو الإثمار والمردودية.

– دعنا قبل كل شيء نقوم بالتعريف المصطلحي بأكثر دقة، شيئاً ما، مما هو الحال عادة. نفهم أولاً من فعل اقتصادي "رأسمالي" تصرّفاً يقوم على توقع ربح من جراء استغلال فرص تبادل ومبادلة، وبالتالي على فرص كسب في سياق سلمي (شكلياً) إذن. فالكسب القائم على العنف (شكلياً وفعلياً) له قوانينه الخاصة به وليس من المناسب إدراجه في فصيلة واحدة مع تصرّف موجّه على فرص ربح متبادل[1]. فهناك حيث سعي يستهدف كسباً رأسمالياً منطقياً، يكون التصرّف المعني موجّهاً على حساب رأس المال. أي أنه مندرج في استخدام منظم مبرمج لخدمات مجدية، مادّية كانت أو شخصيّة، بوصفها وسائل كسب، بحيث إن ما يحتسب بموجب الميزانية من حاصل ختامي للمنشأة مما تملك من السلع ذات القيمة النقدية (أو القيمة التقديرية المحتسبة دورياً، بموجب الميزانية، للسلع ذات القيمة النقدية على ملك منشأة اقتصادية قارّة) يجب أن يفوق، عند المحاسبة الختامية، رأس المال، أي القيمة التقديرية لوسائل الكسب الحقيقية المستخدمة عبر المبادلة (في المنشآت الاقتصادية القارة يجب دائماً وأبداً أن تفوق). هذا سواسية إن تعلق الأمر بمجموعة من السلع العينية التي سلمت في إطار شركة توصية لتاجر متجوّل، يجوز أن يتمثل محصولها الختامي بدوره في شكل سلع عينية أخرى اقتنيت بالمقايضة، أو في شكل مركّب صناعي تتمثل مكوناته في مبانٍ وآلاتٍ ومخزونٍ مالي ومواد خام ومنتجات جاهزة أو نصف جاهزة وطلبيات تقابلها التزامات – وفي كل الأحوال فإن الأهمّ هو أن حساب رأس المال يُجرى باحتساب القيمة النقدية، أكان ذلك بأسلوب المحاسبة العصرية أم بطريقة بدائية وسطحية مهما كانت، سواء عند انطلاق المشروع: ميزانية

---

(1) في هذه النقطة كما في بعض النقاط الأخرى أختلف في الرأي مع أستاذنا الجليل لوخو بريتانو (Lujo Brentano) (بالنظر إلى مؤلفه الذي سيأتي ذكره لاحقاً)، وذلك أولاً على الصعيد الاصطلاحي. ولكن أيضاً، في مرحلة ثانية، من الناحية الموضوعية. إذ إنه لا يبدو لي من الصائب إدراج أشياء متغايرة، غير متجانسة، مثل الاكتساب عن طريق الغنم والاكتساب عبر إدارة مصنع، في فصيلة واحدة؛ وأقل صواباً إطلاق تسمية "عقلية" الرأسمالية – على نقيض أشكال أخرى من الكسب – على السعي إلى كسب **المال** مهما كان نوعه دون فرق. ذلك أنه، حسب رأيي، في الحالة الثانية تهمل كل الدقة في استعمال المفاهيم، وفي الحالة الأولى، وبالأخص، يتغاضى عن استجلاء الصفة المميزة للرأسمالية الغربية، مقارنة بأشكال أخرى منها. وبالمثل نجد في كتاب زيمل **فلسفة المال** (G. Simmels, *Philosophie des Geldes*) مساواة إلى حد بعيد في الجمع بين "اقتصاد المال والرأسمالية"، بصفة تسيء بالاستدلال الموضوعي. وفي كتب سومبارت، بما في ذلك، وبالخصوص، الطبعة الأخيرة من كتابه الرئيسي الجيد حول الرأسمالية، تتوارى – على الأقل من وجهة نظر الإشكالية التي أطرحها أنا – الصفة المميزة للغرب، أي تنظيم العمل العقلاني، لفائدة عناصر تطورية كانت فاعلة في كل مكان في العالم.

الافـتتاح، أم قبل الشروع في أية عملية على انفراد: الحساب التقـديري، أم في الختام لتحديد الناتج، أي ما تأتّى من "ربح": الميزانية الختامية. أما الميزانية الافـتـتاحية لشركات التوصية فهي مثلاً أن تحدّد بين الأطراف المعنية ما يجب أن تكون عليه القـيمة المالية للبضائع المسلمة - إن هي لم تـتخذ بعد شكلاً نقـديـاً - وميزانيتها الختامية هي التقـيـيم التقـديري المنبني على توزيع الربح أو الخسارة في الختام؛ ويتنزل الحساب الاحتمالي/ التوقعي - في حالة التنظيم العقلاني - في كل عملية منفردة يقوم بها الشريك الموصي. أن لا يتحقق حساب أو تقـدير توقعي بكامل الدقة: سواء بمحض الترجيح أم بتوخي طريقة تقـليدية مألوفة، هو إلى يومنا هذا أمر جارٍ في كل أشكال المشاريع الرأسمالية حيث لا تدفع الظروف إلى إجراء حساب دقـيـق. غير أنها نقاط لا تمسّ سوى درجة التنظيم العقلاني للكسب الرأسمالي فحسب.

وفيما يرتبط بالمفهوم نفسـه فكل ما يهمّ هو وجوب أن يكون التوجّه الفعلي نحو محاسبة مقارنة، مهما كانت بدائية، بين الناتج عن استثمار أومضاربة مالية الأساس بالرصيد المالي المسخر لذلك، هو الذي يمثـل الأمر الحاسم في التصرّف الاقـتصادي. بهذا المعنى، وكما نستنتج من الوثـائق الاقـتصادية التي توافّـرت لنا منذ القـدم، فقد وُجدت "رأسمالية" ومنشآت "رأسمالية"، منها ما لا يخلو من ملامح ضئيلة لعقـلنة وترشيد الحساب التوقعي لرأس المال، في كل البلدان القائمة على حضارة، في الصين كما في الهند وبابـل ومصر، وفي حضارات البحر الأبيض المتوسط القديمة، في العصر الوسيط كما في العصر الحديث. ولم يقـتصر التواجد على مجرّد مشاريع فردية منعزلة، بـل شمل نظماً اقـتصادية تعتمد بصفة شمولية على وحدات رأسمالية لا تفـتأ تظهر من جديد، وعلى "أنشطة" مستمرة - رغم أن التجارة بالذات ظلت طويلاً لا تتسم بما تتسم به الأنشطة المسترسلة لدينا، بل تتصف بالأساس بكونها سلسلة من المشاريع الفردية، ولم يدخل ارتباط ضمني على سلوك التجار الكبار بالذات إلا تدريجيّاً. وبكل الأحوال فـإنّ المشروع الرأسمالي والمستثمر الرأسمالي، لا كمستثمر ظرفي فحسب بـل قـار أيضاً، عُـرفـا منذ غابر العصور وفي كل الأماكن عبر أرجاء المعمورة قاطبة.

غير أن الغـرب أفـرز رأسمالية على قـدر من الأهمية وبأنواع وأشكال وتوجّهات لم يتهيـأ مثـلها قط في أي مكان آخر. لقد وُجد في كل العالم تجّار: تجّار كبار وتجّار (جملة وتفصيل) صغار، تجّار قارّون وتجّار يجوبون الأقطار؛ كما وُجدت متاجر قـرض المال على أنواعها ومصارف بنكية بشتى الوظائف، وحتى بوظائف شبيهة بالتي عرفها

عالمنا الغـربي في قـرنه السّادس عشر. عمليات الاقـتراض في مجال الملاحة وشراكات التوصية وما شابهها من المعاملات، كلها كانت شائعة كـثيرة الرواج، بما في ذلك في شكل مؤسّـساتي. فحيثما احتاجت جماعات عمومية إلى مال إلا وبرز المموّل: في بـابـل وفي الـيونـان وفي الهنـد والصّين، كما في رومـا: لاسيما لتمويـل حـرب أو نشاط قـرصنة، للـتزويد بالسلع وفي مشاريع البناء على كافة أنواعها، بوصفه مقاولاً استعمارياً فيما وراء البحار، بوصفه مشترياً ومستغـلاً لمزارع يخدمها عبيد أو عملة مستغلون بصفة مباشرة أو غير مباشرة، لاستئجار ضيعة أو منصب؛ أو وبالخصوص: لجبي الضرائب أو لتمويـل رؤساء أحزاب في الحملات الانتخابية أو قـادة مرتزقـة في الحروب الأهـلية؛ ثم وأخيراً: بوصفه "مضاربـاً" في فـرص ذات قـيمة مالية على مختلف الأنواع. هذا الرهط من الشخصيات المندمجة في العمليات الاقـتصادية، ما يصحّ نعتهم بالمغـامرين الرأسماليين، تواجد في كل بقاع العالم. لقد كانت فرص ربحهم – باستثناء التجارة وأعمال القرض والصرف البنكي – تكتسي، حسب نوعية النشاط، إما طابعاً مضاربياً لاعقلانيـاً، أو أن سعيهم للكسب كان موجّهاً إلى العنف، لاسيما على الاغتصاب والغنم، إما الغنم العسكري الظرفي أو الغنم الجبائي المزمن (ابتزاز الرعية).

إن هذه الأصناف من الرأسمالية، رأسمالية مقاولي التعمير وكبار المضاربين والمستعمرين ورأسمالية القطاع المالي العصري، هي حتى في حالة السـلم، ولكن وبالأخص كل أوجه الرأسمالية الموجهة رأساً على الحرب، مازالت إلى يومنا الحاضر، وحتى في عالمنا الغـربي تتميز في كثير الأحيان بهذا الطابع، ومازالت اليوم كما في سالف العهود تـقـترن بها بعض المكونـات المنفـردة من قطاع التجارة العالمية. غير أن الغـرب عرف إلى جانب هذا في العصر الحديث صنفـاً آخـر من الرأسمالية لم يشهد تطورَه مكـان آخر في العالم: التنظيم الرأسمالي العقلاني للعمل الحرّ (شكليـاً). ولا يعـدو أن يكون ما حصل منه في بقـاع مجرّدَ مراحل أولية وخطوات أولى. فحتى تنظيم العمل غير الحرّ لم يبلغ درجة معينة من العقـلنة والترشيد إلا في مزارع العصر القـديم، وإلى حدّ ما، في مصـانعها (المعروفة بـ مصنـع للصناعة اليدوية(Ergasterien) ، وبدرجة أقـل في ضيعـات العمل بالسُخرة ومعاملها، أو في مشاغـل الصناعة المنزلية (Hausindustrie)) على ذمة أصحاب الإقطاعات، حيث يشغـل الأقـنان ورجال السُخرة، في بدايـات العصر الحديث. أما عن العمل الحـرّ، بما فيه القائم على نظام "الإنتاج الصناعي في المنازل" بالمعنى الأصيـل، فلا أثر له ملموساً موثوقـاً خارج

الغـرب إلا في حالات متفرّقة معزولة، بينما نجد أشكال استخدام الأجراء اليوميين، بطبيعة الحال، مألوفة دارجة الاستعمال في كل مكان، مع تباين شديد من حال إلى حال. هذا بصرف النظر عن بعض الاستثناءات النادرة (لاسيما المنشآت الاحتكارية الحكومية)، عن أشكال تنظيم المؤسّسات الاقتصادية الحديثة، فإنها لم تفض إلى نشوء مصانع للحرف اليدوية (منوفكتوره (Manufakturen)) أو حتى إلى نظام تعليمي تدريبي محكم في قطاع الصناعات الحرفية، على غرار ما تحقق في العصر الوسيط الغربي. إن تنظيم العمل في المنشأة الاقتصادية، الموجّه على الفرص التي يتيحها سوق البضائع، لا على فرص المضاربة الاعتباطية أو من باب التعسّف السّياسي، هو ليس بالظاهرة المتميزة الوحيدة التي أفرزتها الرأسمالية الغربية. وما كان للتنظيم العقلاني العصري للمؤسّسة الرّأسمالية أن يكون لولا توافُر عنصرين تطويريين إضافيين اثنين: الفصل بين التدبير المنزلي والمؤسّسة، وهو ما يسود في يومنا هذا في الحياة الاقتصادية عامّة، وكذلك، وفي ارتباط وثيق بما سبق، على المحاسبة العقلانية. ولئن حصل، من حيث المكان، فصل محلات الإنتاج أو البيع عن محلّ السّكن في بقاع أخرى (في الأسواق الشرقية وفي مصانع الصناعة اليدوية لشتى الحضارات)، ولئن تواجدت في شرق آسيا وفي المشرق، وفي العصر القديم، شراكات رأسمالية ذات محاسبة منفصلة خاصة بالمؤسّسة، فإن ذلك لم يتعد، بالقياس إلى استقلال المؤسّسات الاقتصادية بذاتها، أن يكون مجرّد بوادر أولية. والسّبب الأساسي في ذلك هو أن الوسائل الضمنية لهذا الاستقلال بالذات، أي المحاسبة الخاصة بالمؤسّسة حسب النمط العقلاني المعمول به لدينا، والتمييز القانوني، الشائع لدينا، بين ثروة المؤسّسة والثروة الشخصية، لا أثر لها كلياً، وإن عرفت تطوّراً فهو لم يتجاوز الخطوات الأولى فحسب[2]. وقد نزع التطوّر عموماً خارج الغرب إلى جعل المؤسّسات الاقتصادية

(2) بالطبع لا ينبغي فهم الفارق بصفة مطلقة. فعن الرأسمالية (لاسيما منها تلك المرتبطة بلزمة استجباء الضرائب) المستوعبة استيعاباً سياسي الوجهة انبثقت مؤسسات اقتصادية قارة في الفضاء المتوسطي وفي الشرق في عصرهما القديم، يرجح أن عملية مسك الدفاتر فيها – لا نعرف عنها سوى ما وصلنا منها من شذرات هزيلة – كانت تكتسي طابعاً "عقلانياً". كما أن رأسمالية "المغامرة" السياسية الوجهة هي أيضاً ذات ارتباط وثيق برأسمالية المنشآت الاقتصادية العقلانية الطابع، المندرجة في تاريخ انبعاث البنوك العصرية، الناجمة غالباً عن معاملات اقتصادية، سياسية الصبغة أو حربية العلة، بما في ذلك بنك إنجلترا. ويترجم عن ذلك بصفة معبرة الفارق بين شخصية باترسون، مثلاً، – هذا المقاول النموذجي – وأولئك الأعضاء في مجلس الإدارة الذين كان لهم الدور الحاسم في الحفاظ عليه بصفة مستمرة والذين سرعان ما نعتوا في وقت لاحق بـ "The Puritan usurers of Grocers Hall"؛ ثم أيضاً الانحراف في السياسية المصرفية لهذا البنك، المشهور كونه "الأكثر ثباتاً"، عند بعث مؤسسة *South-Sea*. إذن فإن الفارق بالطبع شديد التأرجح وليس بالقاطع. لكنه موجود. إن التنظيم العقلاني =

تنـشأ من حيث إنها أجزاء من مشمولات البيت الموسّع لـوليّ أمر أو صاحب إقطاع. ومثـلما سبق أن استنبط رودبارتوس (Rodbertus)، فإنه، وبالرغم من بعض أوجه الشبه ظاهرياً، تطوّر مغاير تماماً بـل معاكـس لما جرى عندنـا.

غير أن كل هذه المميزات للـرأسمالية الغـربية لم تكـتسب قـيمتها في آخر المطاف إلا في سياق ارتباطها بالتنظيم الرأسمالي للعمل. وحتى ما يصطلح على تسميته بـ"التسويق": تطور الأوراق المالية وترشيد المضاربة: البورصة، فهو على ارتباط بذلك. فبدون تنظيم رأسمالي عقلاني للعمل ما كان لكل هذا، بما فيه التطوّر المؤدّي لـ "التسويق"، أن يصبح، إن كتب له أن يصير، على ما آل إليه من الأهمية ولو من بعيد. خصوصاً فيما يهمّ البنية الاجتماعية وما ارتبط بها من المشاكل ذات الطابع الغربي الحديث أصلاً. إن حساباً تقـديريـاً دقـيقـاً – وهو أساس كل شيء – لا يتسنى ولا يتاح إلا على أرضية العمل الحرّ. ومن جراء افـتقـاده لتنظيم عقلاني للعمل فإن العالم خارج الغـرب لم يعرف اشتراكية عقلانية. صحيح أن العالم عرف، إلى جانب اقـتصاد المدن وسياسة تغذية حضرية، والتجارة المركـنتيلية، وسياسة الضمان الاجتماعي لحكومات الأمراء، وإجراءات التقسيط والاقـتصاد المنظم، ونظام الحماية الجمركية ونظريات "رفع القـيود" الليبرالية (في الصين)؛ كما عرف بالمثـل نُظماً اقـتصادية شيوعـية واشتراكـية على اختلاف أجناسها: شيوعية ذات صبغة أسروية أم دينية أم عسكرية، وتنظيمات شتى، اشتراكية حكومية (في مصر) وأخرى لمجامع احتكارية أو لمستهـلكـين. ومثـلما غاب في كافة بقـاع العالم مصطلح (Bürger)، ما عدا في الغـرب، كما غاب مصطلح (Bürgertum) خارج الغـرب، رغم أنه توافـرت في كل مكان امتيازات السّوق في المدن ونقابـات مهنية وطوائف حرفـيّة وسائـر الأشكال والصيغ القانونية للتمييز والتفريق بين المدينة والريف، فبالمثـل غابت "البرولـيتاريـا" كطبقة اجتماعية في غير الغرب، وتحتم أن تغيب بسبب غياب تنظيم عقلاني للعمل الحرّ كمؤسّسة اقـتصادية. لقد تواجدت منذ القـدم وفي كل البقاع وعلى شتى التشكيلات "صراعات طبقـية" بين فـئات دائنين وفـئات مدينين؛ بين مالكين عقاريين وآخرين لا ملك لهم، أو أنهم أهل سخرة أو مستأجرون؛ بين تجار ومستهلـكـين ومالـكـين عقاريين. غير أن الصّراعات التي شهدها العصر الوسيط الغـربي بين المقاول المعروف

= للعمل لم يكن من ابتكار كبار المقاولين والممولين، بقدر ما أنه لا يعود – مرة أخرى: على وجه العموم وبصرف النظر عن بعض الاستثناءات المنفردة – على الممثلين النمطيين لرأسمالية المال والرأسمالية السياسية، أي اليهود. بل إن ذلك من فعل أنماط أخرى من البشر.

بـ المقاولون (Verleger) والمنتجين العاملين في محلات سكـنهم لحساب السابق -Ver)
(legte ليس لها وجود خارج الغـرب إلا بصفة مختـزلة. ولا وجود على الإطلاق للتضاد العصري المتمثـل في المقاول الصناعي الكبير والأجير الحرّ. وبالتالي فلا سبيل لوجود إشكالية من قـبيل ما عرفـته الاشتراكية العصرية.

وبناءً على هذا وفي سياق تاريخ كوني للحضارة فـإن المسألة المركزية بالنسبة إلينـا، من وجهة نظر اقـتصادية محض، هي ليست انتشار النشاط الرأسمالي في حدّ ذاته، ذلك الذي لا يتغير هنا وهناك إلا من حيث الشكل؛ كما لا يعني الأمر الرأسمالية المكيفة على رهط المغامرين، أو الرأسمالية التجارية، أو الموجهة على الحرب والسياسة والإدارة، بما تنطوي عليه من فـرص الربح. بـل إن غاية بحثـنـا هي بالأحرى نشأة رأسمالية المنشأة الاقـتصادية البورجوازية [أي غير الاقطاعية أو العسكرية أو الدينية أو الزراعية] بما تمتاز به من تنظيم عقلاني للعمل الحرّ. أو وبحسب تاريخ الحضارة: ما يهمنا هو نشأة طبقة البورجوازية الغربية وطابعها المميّز الخاص، الذي يمتّ، بدون شك، إلى نشأة التنظيم الرأسمالي للعمل بصلة وثيقة، لكن، وبالطبع، دون وجود تطابق بينهما. فلقد كان هناك ما يطلق عليه بورجوازي في المعنى الطبقي قـبل نشأة الرأسمالية الغربية في المعنى الدقـيق، لكن في الغـرب فقط. ومما لا شك فيه أن الرأسمالية الغـربيّة، في المعنى الدّقـيق، أثرت فيها كذلك، وبصفة قـوية، تطوّرات لإمكانيات على الصّعيد الـتقـنيّ. وتقوم نزعتها العقلانية بالأساس على قـابلية احتساب العناصر الحاسمة على الصعيد التقــني، أي أسس الحسابـات التوقعية الدقـيقة. ويعني هذا بالأصّح أنها تقوم على خاصيّة العلوم الغـربية المميّزة، لاسيّما منها العلوم الطبيعية الرياضية والتجريبية، المبنية على الدّقـة والعقلانية. وقد استمدّت هذه العلوم والتقـنية الواردة عنها، في تطوّرها، وما زالت تستمدّ، حوافـز بالغة الأهمية من الفرص الرأسمالية السّانحة، التي ترتبط بإمكانيات التثمير الاقـتصادي كمكافـآت تحفيزية. صحيح أن نشأة العلوم الغربية لم تكن رهينة مثـل هذه الفرص. لقد مارس الهنود أيضاً الحساب وعدّوا بالأرقـام الوضعية واستعملوا الجبر، كما أنهم ابتكروا نظام العدّ الوضعي، الذي لم يدخل في خدمة الرأسمالية في طور نموّها إلا في الغـرب أولاً، بينما هو لم يسفـر في الهـنـد عن طرق حديثة للحساب التوقعي وتقـييم الموازنة. بالمثـل لم تكن نشأة الرياضيات والميكانيكـا منجرّة عن مصالح رأسمالية، لكن التوظيف التـقـني للاستنتاجات العلمية - هذا العنصر الضروري الحاسم في نظام حياة جماهيرنـا - تأتّى بفعل المكافـآت الاقـتصادية، التي كان هذا ما استهـدف منها في الغـرب أصلاً.

بيد أن هذه المكافـآت انجرّت عن طابع النظام الاجتماعي المميّز في الغـرب. لذا فلا بدّ من طرح السّؤال عن أيّ مكوّنـات هذا الطابع الخاص تـمّ هذا بالتحديد، بما أنها وبدون شك لم تكن كلها على نفس الدّرجة من الأهمية. ومن الهامّة منها بكل تأكيد البنية العقلانية للقـانون والإدارة. ذلك أن رأسمالية المؤسّسات، الحديثة والمنظمة تنظيماً عقلانيـاً، تحتاج، علاوة على أدوات عمل محدّدة قـابلة للتوقع والتـقـدير، إلى قـانون وإدارة يعتمدان نظماً وقواعد شكلية ويتسمان بالمثـل بالقابلية للتوقع والتقـدير. ولئن جاز بدونها انبعاث رأسمالية مغامرين وتجّار مضاربين وأنماط أخرى من أشكال الرأسمالية ذات الطابع السّياسي، فإنه لا يتسنى بدونها قـيام مؤسّسة اقـتصادية خاصة عقلانية التنظيم، ذات رأس مال قـائم وحساب توقعي مبني على الدقـة. وهنا نرى أن الغـرب انفرد دون غيره بتوفـير قـانون وإدارة على هذا المنوال وبهذه الصفة من الكمال الشرعي، العملي والشكلي، ليكون في تصرّف المسيّرين الاقـتصاديين. ويحق هنا طرح السؤال الآتي: من أين له هذا القانون؟ بالإضافة إلى ظروف شتى، ساهمت كذلك وبدون شك مصالح رأسمالية بدورها في تمهيد الطريق لسِلك رجال قـانون ضليعـين من باب الاختصاص في شرع عقلانيٍ لتولي أمر قطاع القضاء والإدارة، وهو ما تؤيّد صحته كل البحوث. ولكن لم تكن المصالح المذكورة الوحيدة أو الفاصلة في تحقيـق هذا؛ كما أنها لم تكن المصدر في نشوء هذا القـانون وتكريسه، بـل كان لقوى مغايرة الدور الفعال في تطوره. ولِمَ لم تفعل المصالح الرأسمالية نفس الشيء في الصين أو في الهنـد؟ ولماذا لم يدفع التطور العلمي ولا الفـني، أو حتى السياسي والاقـتصادي، في اتجاه تلك المسـالك المفضية إلى العقـلنة التي يمتاز بها الغـرب؟

ذلك أن الأمر في كافة الحالات المذكورة في شأن الطابع المميز يتعلق فيما يبدو بالنزعة العقلانية للحضارة الغربية بصفة مميزة. لكن ما تعنيه هذه العبارة قد يفهم على أوجه شديدة الاختلاف – وهو ما سينجلي تكراراً عبر الفصول القادمة من بحثنا. فـثمة مثلاً "عقـلـنة" التأمّـل الروحاني، أي بالنسبة إلى سلوك يُرى فيه من أوجه نظر مغايرة أنه "لاعقلاني" بأقصى ما يكون؛ كما يكون الحديث عن "عقـلنة" قطاع الاقـتصاد والتقـنية والبحث العلمي والتربية والحرب والقضاء والإدارة. ثم بوسع المرء أن يقوم "بعقـلنة" كل من هذه المجالات بمنطلقـات وأهداف جدّ مختـلفة، فـيلوح ما بدا لهذا "عقلانيـاً" على عكس ذلك للآخر. وهكذا فقد جرت عمليات "العـقـلنة" في كل ميادين الحياة باختلاف شديد في كافة الحضارات البشرية. والشيء المميز في اختلافـاتها من باب التاريخ الحضاري يكمن أولاً في السّؤال عن أي حقول

ومجالات تـمّت عقـلنتها وفي أيّ اتجاه حصل ذلك. وبالتالي يستوجب مرّة أخرى وفي المقـدّمة استشفـاف الخاصية المميّزة للعقلانية الغربية الحديثة وتفـسير ظروف نشأتها. ولا بدّ لكل مبادرة تفـسيرٍ في هذا الصّدد، مراعاةً للمعنى الرئيسي العميق للاقـتصاد، أن تأخذ قـبل كل شيء الظروف والعوامل الاقـتصادية بعين الاعتبار. لكن لا ينبغي كذلك أن يقع التغاضي عن الدواعي والمسبّبات العكـسية، فبقـدر ما أنها مقـيدة بتقـنية عقلانية وشرع عقلاني فإن العقلانية الاقـتصادية ترتبط أيضاً بقـدرة البشر واستعدادهم لتوخي أساليب معيّنة من منتهج العيش المنظم عـقلانيـاً في ممارسته في الواقع. فأينما كان هذا السّلوك مكبلاً بعراقـيل وجدانية روحية إلا وكان تطوّر سلوك العيش العقلاني على الصعيد الاقـتصادي مثقلاً بموانع ضمنية قوية. وكانت فيما مضى، وفي كل البقاع، من بين العناصر المؤثرة في تكوين سلوك العيش ومن أهمها القوى السّحرية والدينية والتصورات الأخلاقـية الملزمة التي يفـرضها المعتقـد فيها. وسيأتي الحديث عن هذه التصوّرات في البحوث المجمعة والتكميلية فيما يلي.

وقد وضعنـا من هذه البحوث في المستهل مقالـتين قـديمتي العهد تسعى كلتاهما، بالتركيز على نقطة واحدة محدودة، إلى استقصاء جانب من جوانب الإشكالية الأكثر تعـقيداً، ألا وهو مشروطية (الشروط المحققة) نشوء وتكوّن "عقـلية اقـتصادية"، أي الإيطوس (Ethos) المرتبط بشكل النظام الاقـتصادي، بموجب معتقـدات دينية معيّنة، وذلك من خلال مثال العلاقـات بين إيطوس الاقـتصاد الحديث (Wirtschaftsethos) والأخلاقـيات العقلانية التي يتميز بها المنحى التقـشفي للبروتستانتية. إذن سيقـتصر التمحيص هنا على الجانب الواحد من العلاقة السّببية، بينما تسعى البحوث اللاحقة حول "أخلاقـيات الاقـتصاد لديانـات العالم الكبرى"، من خلال تسليط نظرة شمولية على علاقات ديانات أهـمّ الحضارات بالاقـتصاد وبالتركيبة الاجتماعية الطبقـية في محيطه، إلى تقصي العلاقة السّببية في الحالتين، بقـدر ما يُستوجب الأمر لاستجلاء النقاط التي تتيح المقارنة بالتطور الغـربي الذي سنتناوله بالتحليل. ذلك أن هذا هو السبيل الوحيد للإقـدام على أخذ تلك العناصر من أخلاقـيات الاقـتصاد الدّينية الغـربية التي تميّـزها بخلاف غيرها، في الحسبان، باعتبار دورها السّببي الواضح شيئاً ما. وبالتالي فإن البحثين لايطمحان إلى أن يكونا ولو بصورة مقـتضبة – بمنزلة تحاليـل شمولية في مادّة الحضارة، بـل إنهما يركزان في كل من مجالات الحضارة بقصد على ما كان وما زال مخالفاً معاكساً

للتطور الحضاري الغـربي. لذلك فإنهما موجّهان تماماً على ما بداء في هذا السياق، أنه يكتسي أهمية لدراسة هذا التطور واستقصائه. ولقد تبيّن أن لا سبيل لوجود منحى غير هذا لبلوغ الغاية المقصودة. لكن، ولـتفادي أي سوء فهم، لا بدّ من التشديد على محدودية الغاية المنشودة. كما ينبغي من جهة أخرى تحذير القارئ العـرضي من المغالاة في تقـديـر أهمية هذه الدّراسة. بطبيعة الحال لن يلقى فيها المختص في الدّراسات الصينية أو الهندوسية أو السّامية أو المصرية القديمة جديداً يذكر. وكل ما يرجى هو أنه لا يجد أمراً في اختصاصه أساسياً لا يسعه إلا أن يعتبره خاطئاً. وليس بمقـدور المؤلف أن يعرف إلى أي مدى تحقق له هذا المطمح بقدر ما يتاح ذلك لأحد من غير أهل الاختصاص. فمن الواضح أن المرء يتعـيّن عليه اللجوء إلى الترجمات والتعويـل على المراجع المختصة، على تنوعها وتناقـضها في كثير الحالات، لاستنباط كيفـية استعمال وتقييم المصادر التوثيقـية أو البحثية العظيمة، دون أن تكون له القـدرة على الحكم على قـيمتها بنفسه، فإنه إذن لا يقـدر أن يحكم على قيمة أدائه إلا بمنتهى التواضع. ولاسيما بالنظر إلى محدودية الكمّ من التراجم المتوافـرة (خصوصاً فيما يتعلق بالصين) عن أمّهات "المصادر" (أي الكتابات المنقوشة والوثائق الأصلية)، بالقـياس إلى ما هناك حقـاً واتسم بالأهمية. ويترتب على كل هذا أن هذه البحوث تكتسي طابعاً مؤقـتاً تماماً، لاسيما فيما يهمّ الأجزاء المتعلقة بآسيـا[3]. أما الحكم الأخيـر فـيبقى بيد أهل الاختصاص. ولئن أقـدمتُ على تأليف هذه البحوث فـلغياب مثـلها إلى حدّ السّاعة، بنفس الغاية وانطلاقـاً من أوجه النظر ذاتها. وهي في النهاية مقـدّر لها، أكثر مما ينطبق الحال على أيّ بحث علمي، أن يقع "تجاوزها" عن قـريب. ثم إنّه لا مناص في مثـل هذه البحوث، رغم ما يثير ذلك من تحفظات، من اختراق حدود اختصاص إلى أخرى على سبيل المقارنة، وهو ما يثير ويدعم الشعور بالإحباط فيما يتعلق بمدى التوفيق في العمل. ويصدر اليوم، عن موضة عصر أو حنين أدباء، اعتقاد أنه بالإمكان الاستغناء عن رجل الاختصاص أو جعله في مرتبة عامل مأمور في خدمة "المتفـرج". كل العلوم مدينة لغير المختصين بشيء ما، كثيراً ما تمثـل في أوجه نظر قـيّمة للغاية. لكن إذا أصبح "اللاتخصّص" مبدأً ذا اعتبار في العلوم، ففي ذلك نهاية العلوم. فمن رام "الفـرجة" عليه أن يقصد مسارح الخيالة - وفي متناوله اليوم منها أعداد معددة،

(3) فحتى ما تبقى لي من إلمام بالعبرية لا يعدو أن يكون ضئيلاً لا يفي بالحاجة.

حتى في قالب أدبي وفي الموضوع المطروح هنا[4]. أما التحاليل الموضوعية لدراساتنا هذه، التي حرصنا على أن تكون متقيّدة بصرامة بالمنهج التجريبي، فهي أبعد ما يكون من إضمار من هذا القبيل. وبودي أن أضيف: من رام "خطبة وعظية" فعليه أن يقصد حلقة نشاط ديني. هذا وقد أحجمنا تماماً عن التدقيق في نسبة التفاوت في القيمة بين الحضارات الوارد ذكرها هنا من باب المقارنة. صحيح أن مسار مصائر بشرية يجيش إحساس من اطلع على فصل منه ويلهب صدره. لكن أحرى به أن يحتفظ بتعاليقه الشخصية الزهيدة لنفسه، كما هو شأن المرء إزاء مشهد البحر والجبال الشاهقة – إلا أن لمس في ذاته موهبة فنان ودعوة نبوّة. وفي معظم الحالات الأخرى فإن الحديث المستفيض عن "حدس" لا يخفي سوى انعدام تحيّد عن الموضوع، يفترض أن نحكم عليه كما نحكم على موقف مماثل حيال الإنسان.

وما يستوجب التبرير أيضاً أنه لم يقع الركون للأهداف الرامي إليها هنا إلى مجال البحث الإثنولوجي بالقدر الذي يحق لدراسة معمقة فعلاً وبالقياس إلى ما بلغت هذه البحوث من مستوى، لاسيما فيما يتعلق بأمور الدين في القارة الآسيوية. لم يحصل هذا بسبب محدودية طاقة العمل البشرية فحسب، بل استبيح ذلك بالخصوص لوجوب التركيز على ملابسات الأخلاقيات الدينية الطابع لتلك الطبقات التي كانت تشكل العناصر الفاعلة والمؤثرة ثقافياً في الفضاء المعني. فما يهمّنا هو بالأساس التأثيرات التي تأتّت وانجرّت عن منتهج عيشهم. وصحيح أيضاً كل الصحّة أن هذه التأثيرات لا يتسنّى إدراكها حقاً وكما ينبغي إلا بمجابهتها بالحقائق ذات الصلة بالإثنوغرافيا وعلم الشعوب. لذا نعترف صراحة بوجود ثغرة يحق لعالم الإثنولوجيا ويتعيّن عليه أن يعيبها علينا. ويحدوني الأمل أن أتدارك شيئاً من هذا النقص في إطار دراسة مستوفاة في سوسيولوجيا الأديان، بما أن مجال هذا البحث بأهدافه المحدودة ما كان ليتسع لهذا المرام. فقد لزم عليها أن تقتصر على محاولة الكشف قدر الإمكان عن نقاط التشابه مع أديان حضارتنا الغربية.

لا بدّ أيضاً في الأخير من كلمة عن الجانب الأنثروبولوجي للمسألة. إذا نحن

(4) لا داعي لي أن أقول إنه ليس من بينها مقالات من قبيل ما قدّم كارل جاسبرس (Karl Jaspers) في مؤلفه (*Psychologie der Weltanschauungen*)، 1919 أو ما وضع كلاغس (Klages) (في مؤلفه *Charakterologie*) وما شابه من الدراسات التي تختلف عما نقوم به هنا من محاولة بنوعية المنطلق. ولا يتسع المجال هنا للنقاش.

ما فتئنا نستنتج - حتى في مجالات من منتهج العيش تتطوّر (ظاهرياً) بصفة مستقلة عن بعضها البعض – وجود تطورات لأنواع معيّنة من العقلنة في الغرب، وفيه فقط، فإن الافتراض يتبادر بالطبع إلى الذهن بأن الأسس الحاسمة في هذا السياق تعود لصفات وراثية. ولئن اعترف صاحب هذا البحث أنه يميل شخصياً إلى تقدير قيمة الرصيد الوراثي البيولوجي (الخصائص العرقية الموروثة) حقّ التقدير، فإنه، ورغم الإنجازات القيّمة التي حققها البحث الأنثروبولوجي، لا يرى أيما سبيل لتحديد دوره [الرصيد الوراثي] بالتدقيق أو حتى بالتقريب والتلميح، في التطور الذي نتناوله هنا في سياق بحثنا هذا بالدراسة والتمحيص، واستشفاف نسبته كمّا وصفته وأوجه تدخله. ويظل حتماً من مهام البحث الاجتماعي والتاريخي الكشف أولاً، وبقدر الإمكان، على المؤثرات والتسلسلات السّببية التي يتسنى شرحها بصورة مرضية من حيث انعكاسها على مصائر البيئة المعنية. عند ذلك فقط، وكذلك حين يتجاوز البحث المقارن في نورولوجيا وسيكولوجيا الأجناس البشرية ما توصّل إليه إلى حد السّاعة من بوادر واعدة، يتاح الأمل أن عسانا نحصل على حلول مرضية للمسألة المذكورة[5]. وإلى ذلك الحين يبقى هذا المشترط غائباً، مما يجعل الإحالة على "الرّصيد الوراثي" بمنزلة تنازل متسرّع عن النصيب الممكن اليوم من الاستنتاج المعرفي والدفع بالمسألة إلى عوامل (مازالت حالياً) مجهولة.

---

(5) وافاني قبل بضع سنوات طبيب نفسي مرموق بنفس الرأي.

ماكس فيبر

الأخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية[1]

[05/1904; 1920]

---

(1) صدر البحث مقالاً في العدد 20/ 21 من حولية يافي: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen: J.C.B Mohr, 1904/1905), Band XX, XXI.

ومن بين المراجع العديدة في الموضوع أكتفي بذكر أكثر الأعمال النقـدية توسعاً: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft* (Kunst und Technik, 1909), Nr. 39-43,

ثم مقالي: Max Weber, "Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus," *Archiv für*, Bd. 30 (1910),

وكرد نقـدي عليه: Felix Rachfahl, *Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus*, a.a.O . 1910, Nr. 22-25, وتعقـيباً عليه مقالي: "Antikritisches Schlußwort," *Archiv*..., Bd. 31 (ويبدو أن برينتانو، في دراسته النقدية التي سيلي ذكرها، لم يطلع على هذه المقالات بما أنه لم يتناولها فيها بالذكر). وفي عملي هذا لم أستمد شيئاً من الجدل، العقيم بالضرورة إلى حد ما، ضد راشفال (Rachfahl) – الذي يحظى كرجل علم بالتقدير من جانبي كذلك – نظراً لأنه وطأ ميداناً لم يتمكن منه حقاً، بل إنني ألحقت الاستشهادات (القليلة جداً) التكميلية من مقالاتي النقدية المضادة وسعيت إلى رفع الالتباسات وكل ما هو محل سوء فهم بإضافة بعض الملاحظات في النص أو في شكل هوامش – كما أني أحيل على سومبارت في كتابه: *Der Bourgeois* (München: Leipzig, 1913)؛ وأخيراً على لوخو برينتانو في استطراده الثاني *Exkurs* II في ذيل محاضرته بمجمع العلوم بميونخ (1913) حول بدايات الرأسمالية الحديثة (صدر بميونيخ عام 1916). وبالمثل سأتعرض لهذا النقد في هوامش خاصة كلما استوجب الحال. – إني أترك لكل من عن له ذلك (خلافاً للمتوقع) أن يتيقن بنفسه بالمقارنة من أنني لم أتسلط على أية جملة من مقالي، تتضمن رأياً موضوعياً جوهرياً، بالحذف أو التحوير في المعنى أو التقليل من حدة مضمون، أو أنني أضفت آراء منحرفة موضوعياً. إذ لم يكن هناك أي داع لذلك، كما أن مواصلة المبحث سيحتم على من ظل على ارتيابه أن يقتنع في النهاية. – هذا علماً بأن الباحثين المذكورين (سومبارت وبرينتانو) في خصام فيما بينهما أشد حدّة مما هو عليه معي. إني أعتبر نقد برينتانو ضد عمل سومبارت حول اليهود والحياة الاقتصادية وجيهاً في قرارته على كثير الأصعدة، ومع ذلك غير منصف تماماً في عديد الأوجه، بصرف النظر عن أن بحث برينتانو لم يلمس الأساس في مسألة اليهود، التي نتركها جانباً هنا (وسنعود إليه في وقت لاحق).

ومن ناحية علم اللاهوت ترتب على عملي هذا ظهور العديد من المقالات القيّمة، وكان التلقي إيجابياً على العموم، وإلا، وفي حالات اختلاف الآراء، فعلى أتم الموضوعية – وهو ما زادني امتناناً، =

= لأنني ما كنت استغرب من رد فعل سلبي على الطريقة التي تمت بها معالجة هذه الأمور والتي ما كان بالإمكان تفاديها. فمن الطبيعي أن لم يجد هنا حقه ما بدا للاهوتي المتعلق بديانته الأهم والأكثر قيمة فيها. إننا كثيراً ما نواجه جوانب - مقيمة تقييماً دينياً - جد سطحية وفظة في مسار حياة الدين، إلا أنها كانت كذلك كامنة فيه، وكثيراً ما كانت فيه أيضاً، لهذا السبب، ظاهرياً الأشد فاعلية وتأثيراً. - وتجدر هنا أيضاً الإشارة إلى كتاب: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912),

الرفيع، بوصفه، علاوة على مضمونه الثري، عملاً مكملاً ومؤيداً في سياق موضوعنا وإشكاليته، والذي يعالج من وجهات نظر طريفة ومتسعة التاريخ الكوني لأخلاقيات المسيحية الغربية. وقد ركز صاحبه اهتمامه بالخصوص على التعاليم، بينما ركزت أنا على المفعول الواقعي للدين.

القسم الأول

طرح المسألـة

الفصل الأول

الوضع الطائفي والتركيبة الاجتماعية

إن نظرة على إحصائيات المهن، في قطر ممتزج من حيث الطوائف الدينية، لكفيلة بأن تبرز بكثافة ملحوظة[1] ظاهرة، تداول ذكرها بتكرار وحيوية في الصحافة والأدبيات الكاثوليكية[2] وفي مؤتمرات الكنيسة الكاثوليكية بألمانيا، ألا وهي غلبة العنصر البروتستانتي، سواء فيما يتعلق بامتلاك رؤوس الأموال والسيطرة على قطاع المقاولة الاقتصادية، أم فيما يهمّ الفئات الشغيلة الراقية والأطر والكفاءات السّامية، ذات التكوين التقني أو التجاري العالي في المؤسّسات الاقتصادية الحديثة[3]. ولا

(1) إن حالات الاختلاف تفسر – ليس دائماً لكن غالباً – بأن الانتماء العقدي لعمال قطاع صناعي يرتبط بالطبع بالعقيدة السائدة بالمكان حيث القطاع أو مكان انتداب شغاليه. ومن شأن هذا الأمر أن يحور في كثير الأحيان، وفي الوهلة الأولى، الصورة التي تعطيها بعض الإحصائيات حول الانتماء العقدي – في مقاطعة نهر الراين مثلاً – . ثم إنّ الأرقام الإحصائية لا تكون، بطبيعة الحال، مقنعة إلا بتوخي الدقة والإمعان فيما يتعلق بالاختصاص والإحصاء في الحرف على انفراد. وإلا فمن المحتمل أن يحصل الخلط بين مقاولين كبار و"معلمين" مستقلين وإدماجهم سوياً في فصيلة "مدير مؤسسة اقتصادية". لكن وبالخصوص نرى "الرأسمالية العليا" اليوم، فيما يتعلق بالفئة السفلى من عمالها عديمي التخصص، قد تحررت من تلك المؤثرات التي كان من الراجح أن تكون للعقيدة الدينية في سابق الحال. لنا عودة للحديث في هذا الموضوع.

(2) انظر مثلاً: B. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes* (Würzburg 1897), S. 31,
V. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg 1899), S. 58.

(3) لقد قام أحد طلبتي سابقاً بمعالجة الرصيد الأكثر شمولية ودقة من الاستنتاجات الإحصائية التي في حوزتنا في هذا الشأن : الإحصائيات العقدية في مقاطعة بادن. انظر: Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der* =

يتوقف هذا على جهات يقترن فيها الاختلاف الطائفي بفارق في الانتساب القومي، وبالتالي بمستوى التحضر والتطوّر الثقافي، كما هو الحال بالنسبة إلى شرق ألمانيا وبولونيا، بل إننا نجد تلك الظاهرة منعكسة في المعطيات والمؤشرات الإحصائية الطائفية بوضوح في كل مكان تقريباً حيث تيسّر للتطوّر الرأسمالي، في طور ازدهاره، أن يدخل تغييراً على تركيبة المجتمع الطبقية ويرتب توزيعه الحِرَفي، وبقدر ما حصل هذا بقدر ما ازدادت المعطيات وضوحاً. وبالطبع فإن التفوّق النسبيّ لنصيب البروتستانت - أي النسبة المئويّة منهم في عدد السّكان الجملي - في امتلاك رأس المال[4]، وفي تسيير العمل والإشراف عليه من منصب القيادة في المؤسّسات الصناعية والتجارية العصرية الكبرى[5] يعود بقسط إلى علل تاريخيّة[6] موغلة في القدم، لم يبد فيها الانتساب الطائفي الدّيني سبباً لمستجدّات اقتصادية بل، وإلى حدّ ما، نتيجة لها. إن الانخراط في هذه الوظائف الاقتصادية يفترض من ناحية امتلاك رأس مال ومن ناحية تعليماً باهظ الكلفة، ومن جانب آخر، وفي الغالب، تواجد هذين الشرطين؛ كما أنه اليوم مرهون بامتلاك ثروة موروثة أو أن يكون المرء على درجة ما من الثراء. ومن هنا نرى أن عدداً وافراً من أغنى مناطق الإمبراطورية الألمانية وأكثرها ازدهاراً اقتصادياً، سواء بفضل عوامل طبيعية أم من جراء موقعها المتاز من حيث المواصلات، وكذلك وبالأخص معظم المدن الغنية، قد انزاحت خلال القرن السّادس عشر إلى المذهب البروتستانتي، وأن التأثيرات اللاحقة، الناجمة عن ذلك مازالت إلى اليوم، تعود بالنفع على البروتستانت في كفاح العيش على الصّعيد الاقتصادي. وهنا يطرح السّؤال التاريخيّ التالي نفسه: ما الداعي لهذه الأرضية السّانحة، التي تتمتع بها المناطق

= *Katholiken und Protestanten in Baden* (Tübingen: Leipzig, 1901) (Bd. IV, H. 5 der volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen),

وتشكل هذه الدراسة المصدر الذي استقينا منه كامل المعطيات والأرقام الإحصائية المعروضة فيما يلي لمزيد التوضيح.

(4) في عام 1895 مثلاً، وفي مقاطعة بادن، أسفر الإحصاء عما يلي:

على كل 1000 من البروتستانت يندرج رأسمال واحد من صنف Kapitalrentensteurkapital بقيمة 954060 مارك.

// // الكاثوليك // // // // // بقيمة 589000 مارك.

ويحتل الأربعة ملايين من اليهود في هذا الصدد، وعلى كل 1000 منهم، المرتبة الأولى. (الأرقام حسب أوفينباشر (Offenbacher)، المصدر نفسه، ص 21).

(5) يحال للمقارنة في هذا الصدد على البيانات الواردة في عمل أوفينباشر المذكور.

(6) هنا أيضاً وفيما يتعلق بمقاطعة بادن يجدر الرجوع إلى الفصلين الأولين من دراسة أوفينباشر.

الأكثر نمواً اقتصادياً، إلى ثورة كنسية؟ بيد أن الجواب أبعد من أن يكون بالسهولة التي قد يتوقعها المرء. لا شك أن التخلي عن النزعة التقليدية للاقتصاد تظهر كعامل كفيل بالأساس بأن يدعم ميلاً إلى الارتياب حتى في شأن المألوف الديني وإلى الثورة على السلطات التقليدية عامّة. لكن ينبغي هنا التفطن إلى أمر كثيراً ما يقع التغاضي عنه اليوم: وهو أن حركة الإصلاح الدّيني قامت لا فقط لإزالة سيادة كنسية تسيطر على شؤون الحياة عامّة، بقدر ما أنها رمت إلى استبدال ما كان بآخر عوضاً عنه؛ استبدال سيادة جدّ مريحة، أوشكت أن تكون غير محسوسة يومئذ، وكادت، على كثير الأوجه، أن تكون شكلية فحسب، بأخرى تنفذ بأقصى ما يكون إلى كافة ميادين الحياة المنزلية والعمومية في شكل نظام إلزامي مزعج للغاية شديد الصرامة لمنتهج العيش على الإجمال. إن هيمنة الكنيسة الكاثوليكية - بتوخي "الاقتصاص من المارقين واللين مع المخطئين"، كما كانت تتصرّف في ماضي الزمان، أكثر منه في يومنا هذا – تتحمّلها في الوقت الحاضر أيضاً شعوب ذات نمط اقتصادي حديث بأتّم ما يكون، كما تحملتها سابقاً مناطق من أكثر المناطق التي عرفها العالم، في أعقاب القرن الخامس عشر، ثراءً وازدهاراً اقتصادياً. في حين أن هيمنة المذهب الكالفيني، كما استتبت خلال القرن السادس عشر بجنيف وفي اسكتلندا، وفي فترة التعدية من القرن السّادس عشر إلى القرن السّابع عشر في أجزاء شاسعة من هولندا، وفي القرن السّابع عشر في إنجلترا الجديدة [أميركا] وعلى فترات زمنية في إنجلترا ذاتها، لكانت لنا اليوم أسوأ ما كان للمرء أن يتحمل من أشكال الرقابة الكنسية على الإطلاق. وعلى هذا الوجه بالذات لمستها شرائح عريضة من أعيان المدن العريقة في ذلك العصر، في جنيف كما في هولندا وفي إنجلترا. إذ لم يمتعض المصلحون الدينيون الذين قاموا في البلدان الأكثر نمواً اقتصادياً من فداحة سيطرة كنسية دينية على الحياة، بل بالعكس من ضآلة ذلك. فما السرّ إذن في أن هذه البلدان، الأكثر نموّاً اقتصادياً آنذاك، وبالتحديد، كما سنرى، الشرائح الوسطى من مجتمعاتها وهي في طور ارتقائها اقتصادياً، لم تستنكف فقط من تقبل وتبنّي نظام تزمتي صارم قاهر، لا نظير له فيما سبق، بل إنها استماتت استماتة بطولية في الذود عنه، مثلما قلّ أن فعلت طبقات "بورجوازية"، وبهذه الصفة بالذات، في سالف الأيام، ولم تفعل قط لاحقاً، فكان ذلك، كما عبّر [المؤرّخ الانجليزي والناقد توماس كارلايل (Thomas Carlyle)] عن صواب، "آخر فصل من فصول بطولتنا"؟

بل دعنا نواصل الاستقصاء واعتبار أن غلبة سهم البروتستانت في امتلاك

رأس المال في صلب الاقتصاد الحديث هي اليوم، وبجزء، مجرّد نتيجة كونهم، حسب المعتاد تاريخياً، يستحوذون في المعدّل بما يفوق غيرهم على أسباب الرزق؛ لكننا نستبين من جهة أخرى، وبما لا يدع مجالاً للشك، ظواهر لا تتفق فيها العلاقة السّببية مع ما سلف. من ذلك، وعلى سبيل المثال، ما يلي: أولاً الفارق الملموس والرائج عامّة، في إقليم بادن أو بايرن/ بفاريا [بألمانيا]، كما في بلاد المجر، مثلاً، في نوعية التعليم العالي الذي اعتاد أولياء كاثوليك، على نقيض أولياء بروتستانت، أن يوجهوا إليه أبناءهم. وقد يعزا السّبب في تدنّي نسبة الكاثوليك المئوية من بين تلاميذ معاهد التعليم "العليا" وحاملي الباكالوريا على العموم، بالقياس بنسبتهم في مجمل عدد السّكان تدنياً ملحوظاً[7]، على وجه الخصوص إلى ما ذكرنا من غلبة تقليدية في امتلاك الثروة. لكن أن تكون النسبة المئوية من بين حاملي الباكالوريا الكاثوليك خريجي معاهد التعليم [الثانوي] العصرية المؤهلة خصيصاً للدّراسات التقنية والحرف الصناعية والتجارية، المعدّة، على وجه العموم، لحياة مهنية مدنية، أي المعاهد الثانوية الإعدادية والمدارس الإعدادية والمدارس العليا وما إلى ذلك، أن تكون نسبة هؤلاء

(7) في سنة 1895 كانت النسبة المئوية لمجموع سكان بادن من حيث التوزيع الطائفي كالتالي: 37,0% بروتستانت، 61,3% كاثوليك، 1,5% يهود. أما فيما يتعلق بتلاميذ المدارس الموالية للمرحلة الابتدائية وغير اللزومية فقد أعطت الإحصائيات بالنسبة إلى السنوات 1885-1891 ما يلي من النسب المئوية (حسب أوفينباشر، المصدر نفسه، ص 16):

	بروتستانت	كاثوليك	يهود
معاهد ثانوية (ليسي)	43	46	9.5
معاهد ثانوية (متخصصة في العلوم واللغات)	69	31	9
مدارس إعدادية عليا	52	41	7
مدارس إعدادية	49	40	11
مدارس "بورجوازية" عليا	51	37	12
المعدل	48	42	10

ونجد نفس الظواهر في كلٍّ من بروسيا، بافاريا، فورتمبارغ، مقاطعات الرايش [الزاس ولوران]، المجر (انظر الإحصائيات في أوفينباشر ص 18 وما يليها).

بدورها أدنى بكثير، وبما يلفت الانتباه، مما هي عليه فيما يتعلق بالبروتستانت[8]، في حين نراهم يؤثرون التكوين الذي تمنحه المعاهد الثانوية "الهومنستية"، فهذه ظاهرة لا يستقيم تفسيرها بما سبق ذكره، بل إنها وبالعكس يستوجب أخذها بالاعتبار لتفسير النقص النسبيّ في قسط الكاثوليك من النشاط الاقتصادي الرأسمالي. وثمة ظاهرة أخرى، ملفتة أكثر من السّابقة، تساعد على تفسير كون حصّة الكاثوليك من مجموع العمال المتعلمين في مجال الصناعة الثقيلة الحديثة دون ما هي لغيرهم. فالظاهرة المعروفة، المتمثلة في اعتياد المصانع أن تنتدب عمّالها المتعلمين بالخصوص من بين صفوف النشء من أرباب الصناعات اليدوية، تاركة لهذا المجال مهمّة تكوين اليد العاملة التي تحتاج إليها ثم انتزاعها منه بعد استكمال التكوين والتدريب، نراها تنطبق بأعلى درجة على متعلمي الصناعات اليدوية البروتستانت أكثر منهم الكاثوليك. فمن بين متعلمي الصّناعات اليدويّة نجد الكاثوليك أشدّ ميلاً للبقاء في قطاع الصّناعات اليدويّة، وبالتالي فإنّ لهم الأغلبية في بلوغ مرتبة "معلم" في اختصاصهم، بينما يتدفق البروتستانت بأكثر عدد نسبيّاً صوب المصانع، حيث يملؤون طوابير العمّال المتعلمين والموظفين الصّناعيين[9]. ولا شك في هذه الحالات أن السّبب يعود إلى أن الطابع الفكري الخاص، المكتسب بالتربية، وبالتحديد هنا بالوجهة التربويّة المطبوعة بالمناخ الديني السّائد في موطن العيش والبيت الأسري، هو الذي حتم الاختيار الحرفي، وما تبع من مصير مهنيّ، وفرضه.

ويزيد تدنّي نسبة انخراط الكاثوليك في الحياة الاقتصادية في ألمانيا غرابة أنّ الظاهرة تعاكس التجربة المستخلصة من سالف العهد[10] وفي الحاضر، والتي مفادها أن الأقليات القومية أو الدينية التي تقف كـ"مسيطر عليها"، قبالة مجموعة أخرى غير تلك التي "تسيطر"، تعتاد من جراء إقصائها الطوعي أو الملزم من المناصب ذات

(8) انظر الإحصائيات الواردة في الهامش السابق التي تظهر أن نسبة المزاولة الكاثوليكية الجملية للمعاهد الثانوية (على اختلافها)، المتدنية بنسبة الثلث من نسبة السكان الكاثوليك، لا يحصل تجاوزها ببعض النقاط إلا على مستوى المعاهد الثانوية [ليسي] (خصوصاً بغية الإعداد لدراسة علم اللاهوت). ويتعين هنا، بالنظر إلى استدلالات لاحقة، لفت الانتباه إلى أمر مميز وهو أن الظواهر النمطية في نسبة مزاولة البروتستانت للمدارس الثانوية في المجر تصدر بصفة مرتفعة عن البروتستانت المصلحين (Offenbacher, S. 19).

(9) انظر البراهين لدى أوفينباشر، المصدر نفسه، ص 54 والجدول في ذيل العمل.

(10) يستخلص هذا على أفضل وجه من خلال المقاطع التي سندرجها من كتابات السير وليام بيتّي (Sir William Petty).

النفوذ السّياسي أن تنساق بقدر رفيع جداً على درب الكسب الاقتصادي، ليجد فيه أبناؤها من أصحاب القدرات والمواهب مجالاً ملائماً لطموحاتهم، التي يتعذر عليهم استغلالها على أرضية الوظيفة الحكومية. وهو ما جدّ بجلاء في شأن البولونيين وهم في طور التقدم الاقتصادي في روسيا وفي بروسيا الشرقية - بعكس ما طرأ في مقاطعة غاليسيا (Galizien) الخاضعة لسيطرتهم - وفي شأن "الهوغنوت" [البروتستانت الكالفينيين] بفرنسا سابقاً، تحت إمرة الملك لويس الرابع عشر، وطوائف البروتستانت الانفصاليين/ المنشقين والكويكر/ الصاحبيين (Quäker) بإنجلترا، وكذلك وليس أخيراً اليهود منذ ألفيتين من الزمن. أما الكاثوليك بألمانيا فلا نلمس لديهم شيئاً من هذا المفعول أو لا شيء منه جدير بالاهتمام؛ وحتى في الماضي وعلى عكس البروتستانت، سواء في هولندا أم في إنجلترا، حيث كان الكاثوليك إما عرضة للاضطهاد أو في وضع يعاملون فيه خصيصاً بتوخي التسامح، لم يشاهد لهم أي تطوّر اقتصادي بارز الملامح. بل يتأكد الاستنتاج أن البروتستانت (لاسيما طوائف منهم سيأتي الحديث عنها بصفة خاصة)، سواء بوصفهم مسيطرين أو كفئة تحت سيطرة، سواء كأغلبية أم كأقلية، أبدوا ميلاً مميزاً للعقلانية الاقتصادية، لم يشاهد له مثيل لدى الكاثوليك، لا في هذا الوضع ولا في ذاك على حد السّواء، لا في الماضي ولا في الحاضر[11]. لهذا فإن السّبب في هذا التباين في السّلوك يجب تقصّيه بالأساس في الطابع المميز الضمني الثابت، لا في الوضعية التاريخية السّياسية الظاهرة، التي مرّ بها المذهب العقائدي في الظرف المعنيّ[12].

(11) ذلك أن تركيز بيتي على إيرلندا نموذجاً يعود إلى سبب بسيط للغاية وهو أن وجود الفئة البروتستانتية هناك كان مقتصراً على نبلاء أصحاب إقطاعات لا يقيمون بالمكان. ولو أنها ادعت بالمزيد لكانت (كما هو معروف) على غير صواب، مثلما يدل على ذلك وضع الإيرلنديين أصيلي اسكتلندا. في إيرلندا أيضاً تقوم، على غرار غيرها من البقاع، العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية. (انظر في خصوص الإيرلنديين أصيلي اسكتلندا: C. A. Hanna, *The Scotch-Irish* (New-York: Putnam, 1902)).

(12) وهو ما لا ينفي بالطبع أن الأخيرة أيضاً كانت لها نتائج بالغة الأهمية وأنها لا تتناقض مع حقيقة أنه - وكما سيأتي شرحه لاحقاً - بالنسبة إلى تطور كامل مناخ العيش لبعض الطوائف البروتستانتية كان من الأهمية بمكان، وذو انعكاس على مساهمتهم في الحياة الاقتصادية، أنها كانت تمثل أقليات صغيرة متلاحمة متجانسة، مثلما كان عليه الحال بالنسبة إلى الكالفينيين المتشددين حيثما استوطنوا خارج جنيف وإنجلترا الجديدة، حتى إذا كانت السيادة السياسية في حوزتهم. - إن ظاهرة نزوح مهاجرين من شتى المعتقدات الدينية في العالم، من هنود وعرب وصينيين وسوريين وفينيقيين ويونانيين ولومبارديين...، بوصفهم ناقلي تجربة تجارية من أقطار متطورة إلى أخرى، لظاهرة كونية عامة ولا تمت إلى موضوعنا بصلة. (في مقاله الوارد ذكره تكراراً حول "بدايات الرأسمالية الحديثة" يستشهد بريتانو بمثال أسرته. بيد أن صيرفيين أصحاب بنوك من أصل أجنبي بوصفهم حملة متميزين =

سيقتضي الأمر إذن في المقام الأول توضيح أيّ العناصر من الطابع المميّز للمذاهب العقيدية كانت، أو مازالت إلى حدّ ما، تتداخل مؤثرة في الاتجاه الذي بيّناه. وقد يجنح المرء، من جراء تفحّص سطحي وبعض الانطباعات العصرية، إلى حصر التناقض في التعبير التالي: إن نزعة المذهب الكاثوليكي الأقوى إلى استنكاف أمور الدنيا (Weltfremdheit)، وأوجهه التقشفيّة كما تنمّ عنها مُثله العليا ومراميه، تجبل أتباعه بالضرورة وتكيّفهم على حدّ أوفر من اللامبالاة إزاء خيرات الحياة الدنيا ومتعها. وهو تفسير يتطابق فعلاً مع التصوّر العاميّ الشائع في يومنا هذا في سياق الحكم على الملتين. فمن وجهة النظر البروتستانتية يُعتمد هذا الرأي لانتقاد تلك المثل التقشفيّة المبني عليها (عن حق أو عن خطأ) منتهج العيش الكاثوليكي، بينما يأتي الردّ من الجانب الكاثوليكي بالتنديد بـ"النزعة المادّية" باعتبارها نتيجة لعلمنة كافة مضامين الحياة، أسفرت عنها تعاليم المذهب البروتستانتي وأفرزتها. وقد ارتأى كذلك باحث معاصر أن يوضح الفارق المتأتي عن سلوك كلا المذهبين المسيحيين حيال حياة الكسب والارتزاق بالصّيغة التالية: "يتسم الإنسان الكاثوليكي بأكثر سكون؛ ونظراً لأن فطرة الكسب لديه أقلّ نمواً نسبياً فإنه يرنو إلى مجرى عيش مضمون قدر الإمكان، ولو بدخل محدود نسبياً، أكثر منه إلى عيش حريّ بجلب الوجاهة والثراء، لكنه محفوف بالمخاطر ومثير للقلق. ويقول اللسان الشعبي من باب المزح: إما أن تأكل شهياً وملياً أو أن تنام هنيئاً وعميقاً. وفي هذه الحالة فإن البروتستانتي يأكل شهياً وملياً، بينما يفضل الكاثوليكي أن ينام هنيئاً وعميقاً"[13]. وقد يستقيم فعلاً قرن "الأكل الشهي والمليّ"، ربما إلى حدّ ما لكن ليس على الإطلاق، بحافز القسط من البروتستانت، في ألمانيا وفي الوقت الحاضر، الذي لا يبالي بالشأن الكنسي. إلا أن الأمور كانت في الماضي مختلفة تمام الاختلاف. فبالنسبة إلى الطهوريين/ البوريتانيين الإنجليز والهولنديين والأميركان فلقد كانوا، كما هو معروف، يتميزون بنزعة على نقيض "بهجة الحياة الدنيا"، وذلك، وكما سنرى، بصفة تجعل منها في نظرنا سمة لهم مميزة جوهرية. هذا في حين أننا نجد المذهب

= لتجربة تجارية وعلاقات، ذلك مما توافر في كل العصور وفي كل البلدان، وما هم بخاصية تنفرد بها الرأسمالية الحديثة، وقد صار البروتستانت - انظر في ما يلي - يراعونهم بارتياب وتحفظ أخلاقي. واختلف الأمر في شأن الأسر البروتستانتية التي هاجرت من لوكارنو إلى زيوريخ، كعائلتي مورالت (Muralt) وبيستالوزّي (Pestalozzi) وغيرهما، والتي سرعان ما أصبحت من ركائز تطور رأسمالي (صناعي) متميز حديث).

(13) دكتور أوفنباش المصدر نفسه، ص 68.

البروتستانتي الفرنسي، مثلاً، يحافظ على مدى طويل، نوعاً ما إلى يومنا هذا، على الطابع الذي طبعت به الكنائس الكالفينية عامّة، لاسيما تلك التي انصاعت لذلك "تحت إمرة الصليب" زمن الحروب الدينية. وهو مع ذلك، وكما هو معروف، – أو وكما سيتعيّن علينا أن نسأل: ألهذا السّبب بالذات؟ – الذي كان يمثل إحدى الركائز الأساسية للتطوّر الاقتصادي والرأسمالي بفرنسا، واستمرّ هكذا في حدود الحيّز الضيّق الذي تبقى تحت تأثير الملاحقة والاضطهاد. وإذا أراد المرء نعت هذه الصرامة وتأويل المصالح الدينية في منتهج العيش الأولويّة المطلقة بأنها "استنكاف الحياة الدنيا"، حينئذ فإن الكالفينيين الفرنسيين كانوا، على أقلّ تقدير، ومازالوا على نفس الدرجة من استنكاف الحياة الدنيا كالكاثوليك بشمال ألمانيا مثلاً، الذين يتشبثون بعقيدتهم تشبثاً حمياً لا نظير له في كل العالم. فكلاهما إذن يختلف، حسب وجهة النظر ذاتها، عن الطائفة الدّينية التي تشكل الأغلبية، أي كاثوليك فرنسا، المتميزين في فئاتهم السّفلى بالابتهاج بالحياة ومسرّاتها، وفي فئاتهم الراقية بعداوة بيّنة حيال أمور الدّين، وبروتستانت ألمانيا البارزين اليوم في مجال الكسب الدنيوي والمتميزين غالباً، في فئاتهم الراقية، باللامبالاة دينياً[14]. ويتضح بهذه المقارنة بجلاء عدم جدوى تصوّرات ضبابية كتلك القائلة (من باب الافتراء) بنزعة العقيدة الكاثوليكية إلى "استنكاف الحياة الدنيا" ونزعة العقيدة البروتستانتية المادّية إلى الانفتاح على الحياة ومسراتها، وما إلى ذلك، بما أنها في تعميمها هذا لا أساس لها من الصحّة، لا في الماضي ولا حتى في الحاضر. وإذا أصرّ المرء على اعتمادها فلا مناص حينئذ أن تؤدّي به استنتاجات أخرى، فضلاً عما سقنا من ملاحظات، إلى أن يتساءل عما إذا ما جاز قلب التضاد بأسره، بين استنكاف الحياة الدنيا والتقشف والورع الكنسّي من جهة، والانخراط في حياة الكسب الرأسمالية من جهة أخرى، إلى تجانس باطني.

بالفعل يسترعي الانتباه – لكي نستهل ببعض الحقائق البيّنة ظاهراً – كم كان عدد الممثلين لأشكال الورع المسيحي الأكثر روحانية، المتأتين عن أوساط تجارية، مرتفعاً بصفة ملحوظة. على وجه الخصوص كان المذهب التقويّ (Pietismus)

---

(14) توجد ملاحظات في منتهى الدقة والطرافة حول الطابع المميز الخاص للمذاهب العقدية بألمانيا وفرنسا وعن تلاقح هذه المفارقات مع بقية العناصر الثقافية في كفاح مقاطعة ألزاس القومي في دراسة والتر ويتش (Walter Wittich) المرموقة: *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (Illustrierte Elsäß: Rundschau, 1900).

يدين لهذا المأتى بعدد كبير جداً من أتباعه الأكثر إيماناً. وقد يتبادر إلى الذهن أن الأمر مرتبط بنوع من التأثير المناوئ لمذهب "عبادة المال" على طبائع بشرية روحانية لا تتآلف مع المهنة التجارية؛ وهو ما حدث بدون شك في حالات كثيرة، على غرار [القديس] فرانسيسكو الأسيزي وبالمثل لجمع غفير من أتباع المذهب التقويّ، بأن يستوعب معتنق الدّين عملية "الاعتناق" من حيثيته بهذه الصفة. وبالمثل قد يبدو من الجائز تفسير الظاهرة الشائعة أيضاً – وصولاً إلى سيسيل رودِس (Cecil Rhodes) – كون أن مقاولين رأسماليين كباراً ينحدرون من أسر كهنوتية، باعتبار ذلك ردّة فعل على تربية تقشفية في طور الشباب. غير أن هذا التفسير يتداعى إزاء عقلية تجاريّة ماهرة تتلاءم لدى هؤلاء الناس والجماعات نفسهم مع أسلوب عيش خاضع تمام الخضوع لأشدّ أشكال الورع والتقوى، وليس الحديث هنا عن حالات منفردة معزولة، بل إنها سمات تتميز بها جماعات بأسرها من بين الكنائس والطوائف البروتستانتية الأكثر أهمية تاريخياً. وبدرجة خاصة يبرز هذا التوافق في صلب المذهب الكالفيني هناك حيثما ظهر واستقر به المقام[15]. وبقدر ما كان هذا في فترة انتشار حركة الإصلاح الديني غير مرتبط، في أي بلد كان (وهو ما ينطبق عامة على كل الطوائف البروتستانتية)، بطبقة اجتماعية معينة بمفردها، فإنه لأمر مميز، بل، وبحال من الأحوال، "نموذجي" أن كان، مثلاً في كنيسة "الهوغنوت" الفرنسية، عدد الرهبان ورجال الصناعة (تجار وأصحاب الحرف اليدوية) مرتفعاً ارتفاعاً ملحوظاً بين الأتباع حديثي العهد، وظل مرتفعاً في فترات الملاحقة والاضطهاد[16]. وحتى الإسبان عرفوا أن "الهرطقة"

---

(15) حينئذ يكون المعنى بالطبع: في حالة ما توافرت الإمكانية لنمو رأسمالي في المنطقة المعنية.

(16) انظر في هذا الخصوص مثلاً: Dupin de St. André, *L'ancienne église réformée de tours: Les membres de l'église* (Bull. de la soc. De l'histoire du Protest. 4. s. t. 10),

بالإمكان هنا أيضاً مرة أخرى – وهو ما يتسنى بالأخص لمقيّمين من الكاثوليك – النظر إلى الرغبة الجامحة في التحرر من المراقبة الرهبانية، أو الدينية عامة، باعتبارها الدافع الحافز. بيد أن هذا لا يتضارب فقط مع وجهة نظر مقيّمين معاصرين معارضين (بما فيهم رابلية)، بل إن التحفظات الضميرية، على سبيل المثال، الواردة عن أولى السينودسات القومية للهوغنوت (مثلاً: z. B. 1. (Synode, C. partic., qu. 10 bei Aymon, Synod., Nat. p. 10 فيما إذا يحق لصيرفي أن يحتل منصب شيخ كنيسة، والنقاش المتكرر خلال السينودسات القومية، رغم مواقف كالفين الجلية، حول مشروعية أخذ الفائدة على دين، قد أظهرت تحمس الأوساط المعنية، البالغ، بهذه القضايا، ولكن ربما أيضاً أن الرغبة في ممارسة الربا (usuraria pravitas) دون اللجوء إلى المراقبة عبر الاعتراف لم تكن أمراً ذا أهمية حاسمة. (نفس الشيء – انظر أسفله – في هولندا. ولمزيد التنصيص فإن تحريم الفائدة حسب القانون الكنسي لا يؤدي دوراً في بحوثنا هذه).

(ويعنون بذلك المذهب الكالفيني الهولندي) "تدعم الروح التجارية"، وهو ما يتفق تماماً مع الأفكار التي طرحها السير وليام بيتّي في شرحه لأسباب الازدهار الرأسمالي بهولندا. وقد وصف غوتهاين[17] (Gothein) عن صواب أن كالفينيي المهجر يشكلون "مشتل الاقتصاد الرأسمالي"[18]. وقد يميل المرء إلى أن يرى هنا في تفوّق الثقافة الاقتصادية الفرنسية والهولندية، التي يعود إليها القسط الأوفر من كالفينيي المهجر، أهمّ سبب، فضلاً عن تأثير الغربة القوي والانفصال عن ظروف العيش التقليدية[19]. لكن الوضع كان في فرنسا في القرن السابع عشر، كما نعرف ذلك من خلال مناضلات [الوزير الفرنسي المصلح] كولبير (Colbert)، على نفس هذه الحال. وحتى النمسا – بصرف النظر عن بلدان أخرى – عمدت أحياناً، على سبيل الانتداب المباشر، إلى استجلاب رجال صناعة من البروتستانت. لكن لا

---

(17) W. G. des Schwarzwalds I, 67.

(18) وفي نفس السياق تندرج الملاحظات المقتضبة لـ سومبارت في كتابه: *Der moderne Kapitalismus*, 1 Aufl., S. 380. وفي وقت لاحق توخى سومبارت، للأسف، وفي ما أعتبرُه، في الفصول المعنية هنا، أضعف أعماله الكبرى (*Der Bourgeois*, München 1913)، الدفاع عن "نظرية" خاطئة تماماً، سيتاح لنا التعرض إليها في مناسبات، وذلك تحت تأثير مؤلف لـ ف. كيلي (F. Keller) (Unternehmung und Mehrwert, Schriften der Görres- Gesellschaft, 12. Heft) أري فيه، بصرف النظر عن العديد من الملاحظات الصائبة (ولو أنها لم تأت بجديد في هذا الصدد)، عملاً دون مستوى غيره من الأعمال الكاثوليكية التبريرية الحديثة.

(19) فمن الثابت أن مجرد تغيير مقر الاستيطان في العمل هو من أشد الوسائل جدوى لتحثيثه وتكثيفه. (انظر كذلك أسفله، الهامش رقم 18). ومن شأن الفتاة البولونية ذاتها، التي لا تدفعها أية مغريات ربح في موطنها الأصلي على ترك خمولها المألوف، فإن طبعها لا بدّ أن يتغير رأساً على عقب إن هي تنقلت للشغل الموسمي إلى مقاطعة ساكسونيا الألمانية وتصبح أكثر قابلية للاستغلال بكثير. كما تجلت الظاهرة عينها لدى العمال الرحل الإيطاليين. ومما يدل على أن السبب الحاسم لا يعود على تأثير مرده أم "وسط حضاري" أرفع فحسب – ولو أن هذا يلعب دوراً بطبيعة الحال – ورود هذه الظاهرة – كما في المجال الزراعي – حتى في أماكن لا تختلف فيها أساليب الشغل عما هو الحال في الموطن الأصلي، وتكون فيها ظروف السكن، في معسكرات خاصة بالعمال الموسميين الوافدين، على مستوى عيش ظرفي دنيء لا يطاق أبداً في موطن العيش الأصلي. إن مجرد استبدال موطن الشغل المألوف بمحيط مغاير تماماً يقطع التقليدية المعتادة ويتحول إلى "تطبّع بالتربية". ولا حاجة للإشارة إلى القسط الوافر من النمو الاقتصادي الأميركي الذي يعود على مثل هذه التأثيرات. وبالنظر إلى العصر القديم فإن الأهمية المضاهية للمنفى البابلي بالنسبة إلى اليهود تكاد تلمس لمساً في الكتابات، وهو ما ينطبق أيضاً على الفرس المجوس مثلاً. – أما فيما يتعلق بالبروتستانت فإن تأثير الطابع الخاص الذي يتميز به تدينهم يتخذ بكل وضوح دور عنصر مستقل الذات، على غرار ما نجد في الهند عند طائفة جاينا (Jaina). ويتأكد هذا من خلال الفارق البيّن في الطابع الاقتصادي المميز بين المستوطنات الطهورية/ البوريتانية بإنجلترا الجديدة ومقاطعة ماريلاند الكاثوليكية.

تبدو كل فروع البروتستانتية على نفس القدرة من الفاعلية على هذا الصعيد. لقد أدّت الكالفينية إلى هذا المفعول في ألمانيا أيضاً؛ كما يبدو أن العقيدة البروتستانتية "المُصلحة"[20] كان لها، في وادي نهر فوبّر (فوبرتال (Wuppertal)) وغيرها من المناطق الألمانية، دور فعال في تطوير العقلية الرأسمالية، مقارنة بغيرها من العقائد، بما يفوق مثلاً المذهب اللوثري، كما قد تثبت المقارنة، إجمالاً وبالتفصيل، في شأن منطقة فوبرتال بالخصوص[21]. وفيما يهم اسكتلندا فقد قام باكلي (Buckle)، ومن بين الشعراء الإنجليز الشاعر كيتس (Keats)، بالتنصيص على هذه العلاقة[22]. والشيء الأكثر إثارة، والذي يكفي أن نذكر به فقط، هو ارتباط التنظيم الدّيني للحياة بنموّ مكثف للغاية لروح الكسب والكدّ لدى عدد لا بأس به من تلك الطوائف الدينية التي يضرب بها المثل من حيث نزعتها إلى "استنكاف أمور الدنيا"، وفي الآن نفسه من حيث ثرائها، وبالأخص منها طائفتي "الكويكر/ الصاحبيين" و"المينونيين". وما أدت الأولى من دور في إنجلترا وأميركا الشمالية، أدته الثانية في هولندا وألمانيا. ولئن ترك الملك [البروسي] فريدريش فيلهلم الأول لجماعة "المينونيين" حرّية التصرّف بمقاطعة بروسيا الشرقية، رغم رفضهم القاطع للخدمة العسكرية، باعتبارهم دعائم لا غنى عنها للنشاط الصناعيّ، فما هذا سوى قرينة واحدة – وليس أقلها دلالة بالنظر إلى هذا الملك المتميّز الطباع – من القرائن العديدة المعروفة، الشاهدة على صحّة ذلك. ومن المعروف أيضاً وأخيراً استقامة الجمع، لدى أتباع المذهب التقويّ، بين الإمعان الشديد في العبادة والورع، وروح الكسب والارتزاق بدرجة رفيعة[23] – وتكفي هنا الإشارة إلى الأوضاع في منطقة نهر الراين الألمانية وفي مدينة

---

(20) وهي، وكما هو معروف، غالباً ما تكون صيغة معتدلة، بأكثر أو أقل حدة، من الكالفينية أو التزفنغلية [نسبة إلى المصلح البروتستانتي (زوينغلي)].

(21) في هامبورغ، التي كادت أن تكون بالتمام على المذهب اللوثري، نجد الثروة الوحيدة الراجعة إلى القرن السابع عشر على ملك أسرة مصلحة معروفة. (ندين بهذه المعلومة إلى حسن لطف الأستاذ أ. فاهل).

(22) فـ"الجديد" هنا إذن هو ليس التأكيد على هذا الارتباط، الذي سبق أن تعرض إليه لافاليه (Lavaleye) وماثيو آرنولد (Matthew Arnold) وغيرهما، بل وبالعكس جعله دون أيما مسوغ محل تشكيك. فينبغي شرحه.

(23) وبالطبع لا يلغي هذا أن التقوية الرسمية، مثلها مثل مذاهب دينية أخرى، تصدّت في وقت لاحق، بدافع مشاعر أبوية تقليدية، لبعض "التطورات" في الدستور الاقتصادي الرأسمالي – منها مثلاً المرور من الإنتاج الصناعي في المنازل إلى نظام المعامل. ذلك أنه يتعين، كما سنرى، الفصل والتفريق =

كالف (Calw)[جنوب غربي ألمانيا] - ؛ ولا حاجة في إطار هذه العروض التمهيدية إلى مواصلة تكديس الأمثلة. فقد كفى النزر القليل مما ورد بعد منها للدلالة على الأمر الواقع التالي: إن "روح الكدّ" أو "روح التقدم"، أو مهما أطلقت عليها من تسمية، التي يميل الناس إلى عزو انبثاقها إلى البروتستانتية، لا ينبغي أن تفهم، كما يحدث هذا اليوم عادة، باعتبار ذلك "تفتحاً على مسرات الدنيا" (Weltfreude) أو بأيّ مفهوم ما ذي مرجعية "تنويرية". إن علاقة البروتستانتية الأصيلة، كما وضعها لوثر وكالفين ونوكس (Knox) وغيسبيرت فويت(Gisbert Voët)، بما نسمي اليوم "تقدّماً" لعلاقة ضئيلة للغاية. لقد وقفت هذه البروتستانتية حيال أوجه بأسرها من الحياة العصرية، يستعصي اليوم على أشد الدينيين تزمتاً الاستغناء عنها، موقفاً عدائياً رأساً. وإذا لزم البحث عن قرابة ضمنية بين ملامح معينة من الفكر البروتستانتي القديم والثقافة الرأسمالية الحديثة فينبغي أن تبحث عنها، أأحببنا أم كرهنا، لا في نزعتها (المزعومة)، المادية بقليل أو كثير، أو بوصفها مضادة لمبدأ التقشف، إلى "الانفتاح على مسرّات الحياة الدنيا"، بل وبالأحرى في ذاتيتها الدينية الصّرفة. - يقول مونتسكيو (Montesquieu) ("روح القانون"، الكتاب 20، الفصل 7) عن الإنجليز أن لهم السّبق على بقية شعوب العالم "في أمور ثلاثة رئيسية: في الورع الدّيني، وفي التجارة وفي الحرّية". فهل لتفوقهم في مجال الكسب - وكذلك، وفي سياق مغاير، لتأهلهم على المؤسّسات السّياسية التحررية - من علاقة بأسبقيتهم في الورع الذي يعترف لهم به مونتسكيو؟

ولا تلبث جملة من العلاقات المحتملة ترتسم أمامنا إذا نحن طرحنا السّؤال بهذا الشكل. وها قد آن الأوان لكي نصوغ ما تراءى لنا هنا بلا وضوح صوغاً دقيقاً، بقدر ما يسمح بذلك التنوع الذي لا ينضب، الكامن في كل ظاهرة تاريخية. ولكي يتسنى لنا ذلك فمن الضروريّ ترك حقل التصوّرات العامة الغامضة، الذي عملنا بمقتضاه إلى هذا الحدّ، ومحاولة النفوذ إلى الطابع المميّز والفوارق لعوالم الفكر الديني الكبار، التي نستمدها من تاريخ مختلف الاتجاهات المتمخضة عن الدّيانة المسيحيّة.

= بكل حدة بين ما يصبو إليه منحى ديني كهدف مثالي، وما يحدثه فعلاً تأثيره على منتهج عيش أتباعه. (في بحثي التالي بعض الأمثلة حول خاصية العمال التقويين في التأهل للشغل حلتني على إجراء أبحاث ميدانية في معمل صناعي بمقاطعة فاستفاليا: "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit," *Archiv f. Soz.*, Bd. 28, S. 263 und öfter).

الفصل الثاني

"العقليّة" الراسمالية

لقد حمل عنوان هذه الدراسة عبارة قد تبدو مستعلية شيئاً ما: "عـقـليّة الرأسمالية"، فما القصد بها؟ حالما نسعى إلى ضبط ما هو بمنزلة "تعريف" لها تبرز صعوبات ملتحمة بغاية الدّراسة في كـنهها.

إذا تيسّر بأي حال إيجاد موضوع قد يستقيم من حيث المعنى ربطه بهذه التسمية فلا بدّ أن يكـون ذلك "شخصية تاريخية"، أي مركّـباً من العلاقـات في الواقع التاريخي، نقوم، من وجهة نظر دلالـتها الحضارية، باقـتباسها اصطلاحياً في وحدة متكاملة.

بيد أن مفهـوماً تاريخيّـاً من هذا القـبيـل لا يمكن له، بما أنه يرتبط من حيث المضمون بظاهرة ذات أهميّة من جراء طابعها المميز، أن يحدّد طبقـاً للمقولة "*Genus proximum, differentia specifica*"، بل ينبغي أن يؤلـف تدريجيّـاً من كـافة أجزائه المستمدّة من الواقع التاريخي. لذا لا يمكن أن يرِد الاستخلاص المفهـومي الختـامي في مطلع البحث، بـل لا بدّ أن يندرج في نهـايته. أي أنه، بتعبيـر آخر، لن يتضح كيف لـنا أن نصوغ على أفضل وجه – أي بما يتطابق مع أوجه النظر التي تعنينا في هذا السّياق – ما عبّرنا عنه هنا كونه "عقـلية" الرأسمالية، سوى في مجرى الشرح وكـنتيجته الأساسية. وليست أوجه النظر هذه (التي سيأتي الحديث عنها) الوحيدة دون غيرها التي يتسنى بفضلها تحليل الظواهر التاريخية المزمع أخذها بعين الاعتبار.

فسوف تكشف أوجه نظر مغايرة، كما في كل ظاهرة تاريخية، على الجوانب الأخرى غير "الجوهرية". وهو ما يعني أنه لا يمكن، أو لا ينبغي، أن نفهم من "عقلية" الرأسمالية فقط ما سيظهر لنا جوهرياً حسب مفهومنا. وهو أمر مقيد بكنه صوغ المفهوم الذي، بحكم غاياته المنهجية، لا يهدف إلى حشر الواقع في مصطلحات اختصاصية تجريدية، بل إدراجه في علاقات جينية ملموسة ذات صبغة فردية حتماً وعلى الدّوام.

وإذا لزم تحديد الموضوع الذي يتمحور حوله التحليل والشرح التاريخيّ هنا، فمن البديهي أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بتعريف مفهومي، وإنما، وفي مرحلة أولى، بإيضاح مؤقتٍ لما هو المقصود به هنا من "عقلية" الرأسمالية. وهو ما لا غنى عنه بغية الاتفاق على محور البحث، وسوف نعتمد لهذا الغرض على وثيقة لهذه "العقلية" تعكسها، وتنطوي على ما يهمنا هنا قبل كل شيء بصفاء أوشك أن يكون كلاسيكياً، كما أنها تمتاز في ذات الحين بعدم ارتباطها مباشرة بكل ما هو دينيّ، فهي بالتالي، وفيما يهمّ محور بحثنا، خالية من قيد وشرط – وهذا نصّها:

"فكّر أنّ الوقت مال؛ فمن كان بمقدوره أن يكسب بكدّه عشرة شيلنغ يوميّاً ويصرف نصف يوم في النزهة أو الاستسلام للكسل في البيت، فينبغي عليه، حتى إذا اكتفى لسدّ حاجياته بستّ بنسات فحسب، أن لا يحتسب هذا المبلغ فقط، فهو قد صرف، علاوة عنه، خمسة شيلنغ أخرى، بل قل بالأحرى أنه أتلفها.

فكّر أن الدَيْن مال. فمن أبقى عندي ماله بعد أن حان موعد التسديد فقد أهداني الفوائد أو ما عساني أن أستفيد من المبلغ طيلة التأجيل. إنه يصبح مبلغاً ضخماً إذا كان بيد امرئ دَين حسن ومرتفع وأجاد التصرّف فيه.

فكّر أن المال من جوهرٍ ذي قدرة على الإنجاب والإثمار. المالُ يولد المالَ، ومن شأن المواليد أن تنجب المزيد، وهكذا دواليك. خمسة شيلنغ إذا استُثمرت أصبحت ستة، وهذه تصبح سبعة شيلنغ وثلاث بنسات وهكذا دواليك إلى أن تصير مئة جنيه سترلنغ. وبقدر ما يرتفع المبلغ بقدر ما يرتفع ما يتولد عن المال باستثماره، بحيث إن الرّبح يعلو فيعلو أكثر وأسرع؛ ومن قتل أنثى خنزير أباد كامل نسلها إلى غاية الألف. ومن جنى على قطعة نقد ذات خمسة شيلنغ ارتكب جريمة في حقّ كل ما كان بالإمكان أن يَنتج عنها: طوابير بأسرها من جنيهات سترلنغ.

فكّر – حسب المثل القائل – أن الذي يوفي بديونه كما ينبغي يصبح سيّداً على صرّة مال أي كان. فمن اشتهر بالتسديد في الموعد الموعود دون تأخير يكون بوسعه أن يقترض في أي وقت كل ما لدى أصدقائه من مال لا يحتاجونه حينئذ.

وفي هذا فضل كبير. فليس هناك شيء، إلى جانب الاجتهاد والاعتدال، يدعم سعي شاب إلى الارتقاء في الحياة مثل احترام المواعيد وتوخي العدل في كل ما يقوم به من أعمال. لذا أحجمْ عن استبقاء مال مقترض ولو ساعة بعد الموعد المتفق عليه، حتى لا يؤدّي الغضب المترتب على ذلك بصاحبك أن يغلق في وجهك صرّة ماله إلى أبد الآبدين.

ينبغي على المرء أن ينتبه لأتفه التصرّفات التي من شأنها أن يكون لها تأثير على مصداقيته [أو: جدارته بأن يُقرض]. فطرقة المطرقة التي يسمعها دائنك عند الخامسة صباحاً أو الثامنة مساءً تدخل عليه الاطمئنان طيلة ستة أشهر؛ لكن إذا رآك على طاولة اللعب أو سمع صوتك في المقهى، في حين كان عليك أن تكون رهن شغلك، فإنه يشعرك من غده بضرورة الدفع ويطالبك بماله قبل أن تكون قد جمعته.

ثم إنّ ذلك يُظهر أن ديونك في ذاكرتك، فتنمو سمعتك كرجل حريص أمين وتزداد مصداقيتك وجدارتك بالائتمان.

حذار أن تعتبر كل ما بحوزتك ملكاً لك، وأن تتصرّف في عيشك على هذا الأساس. كثير هم أولائك الذين ينخدعون بهذه الصفة وهم مثقلون بالديون. عليك، لتفادي هذا، أن تلتزم بحساب دقيق لكل نفقاتك ودخلك. وإذا أنت تمعنت واعتنيت بالجزئيات استفدت كالتالي: تكتشف كيف أن مصاريف تافهة تنمو لتؤول إلى مبالغ ضخمة وتستشف ما كان بالإمكان ادخاره وما يمكن ادخاره آتياً...

بقدر 6 £ سنوياً يمكنك استهلاك ما قيمته 100£، شريطة أن تكون شخصاً ذا حنكة ومحل ثقة؛ فمن صرف يومياً فيما لا يعني قرشاً واحداً، فإنه يبذر سنوياً 6 £ تبذيراً، وهذا هو المبلغ المقابل لاستهلاك بقيمة 100£. من يضيع من وقته يومياً بقيمة قرش واحد (ويكفي أن ينحصر ذلك في بضع دقائق) فإنه، باحتساب اليوم تلو الآخر، يفقد أحقية الاستهلاك بقيمته 100£ سنوياً. ومن أضاع وقته بقيمة 5 شيلنغ فإنه أتلف 5 شيلنغ وتصرّف وكأنه ألقى بـ 5 شيلنغ عرض البحر.

ومن فقد 5 شيلنغ فإنه لم يفقد القيمة فحسب بل كل ما كان يعود عليه بالربح لو شغل المبلغ في المجال الحرفي - ويتكاثر الربح ليصبح وافراً عندما يبلغ المستثمر الشاب سنّ الشيخوخة".

إنه بنجامين فرانكلين[1] الذي وافانا واعظاً بهذه التوجيهات - التي استعرضها فردناند كورنبيرغِر (Ferdinand Kürnberger) في كتابه **صورة عن الحضارة الأميركية**[2]، المفعم ظرفاً وسُمّاً، بوصفها، من باب السخرية والتهكم، الشهادة العقيدية للفكر "اليانكي" الأميركي -. لا أعتقد أن هناك من يشكّ في أن ما انبلج عما ورد هو، بصفة نموذجية، "عقلية الرأسمالية"، كما لا أظن أنه بوسع أي كان أن يدعي أن النص انطوى على كل ما نستشف من لفظة "عقلية" هذه. دعنا نتوقف قليلاً عند هذا المقطع الذي قام كورنبيرغِر، على لسان شخص ملّ من أميركا، باقتضاب الحكمة الكامنة فيه كما يلي: "من البقر يستخرج دهنٌ ومن البشر مالٌ". وهكذا يبان أن الأساس المميز في "فلسفة البخل" هذه يتمثل في النموذج المثالي للرجل الثقة الجدير بالائتمان، وبالأخص في فكرة تعهد الفرد إزاء المصلحة، المنزّلة بداهة كغاية لذاتها، في تنمية رأس ماله. وبالفعل يتضح أن جوهر الأمر يكمن بالدرجة الأولى في أن ما يُشاد به هو ليس مجرد تقنية عيش، بل "أخلاقيات" خصوصية مميزة يُواجَه الإخلال بها لا على أنه مجرّد غباء، بل كضرب من الإغفال عن واجب. ما يلقن هنا هو ليس "الحنكة في مجال الكسب" فحسب - فهذا شائع أيّما كان - بل إنه إيطوس، نظامٌ أخلاقي بحاله، وهو بصفته هذه بالذات محلّ اهتمامنا.

بلغنا عن جاكوب فوغر (Jakob Fugger) أنه ردّ على تاجر يتعامل معه، خرج للتقاعد ونصحه باحتذاء حذوه، وأن يدع الربح لغيره بعد أن ربح ما كفى،

---

(1) المقطع الأخير من: *Necessary hints to those that would be rich* (حرر سنة 1736)، والبقية من: *Advice to a young tradesman* (1748), Works ed. Sparks Vol. ii, p. 87.

(2) انظر: *Der Amerikamüdea* (Frankfurt 1855)، وهو كما هو معروف محاكاة شعرية لانطباعات [الشاعر المجري النمساوي] ليناو (Lenau) عن رحلته إلى أميركا [1832]. والكتاب صعب الاستساغة اليوم إن حكمنا عليه من منظور الأدب، لكنه دون مثيل باعتباره وثيقة تعكس الاختلاف (المتناقص اليوم، ومنذ طويل) بين الإحساس الألماني والأميركي، أو، كما يجوز أيضاً أن نقول، تلك الحياة الباطنية، التي تخلدت منذ التصوّف القروسطي للألمان على السواء، رغم كل شيء، أكانوا كاثوليك أم بروتستانت، مقابل الحزم البوريتاني/ الطهوري الرأسمالي. أدخلت هنا بعض الإصلاح على ترجمة كورنبيرغر لمقالات فرانكلين بالرجوع إلى الأصل المعتمد.

قائلاً له، وهو يرى في موقف الرجل "تقاعساً" وضيق بصيرة، إنه على رأي مغاير تماماً، فهو يطمح إلى الربح طالما امتلك القدرة على ذلك[3]. وفي هذا الردّ نلمس "عقلية" تختلف بجلاء عما جاء لدى فرانكلين: فما ورد على لسان الأول ناجماً عن جرأة تجارية ونزوع شخصي غير ملتزم أخلاقياً[4]، يتخذ لدى الأخير شكلَ مبدأ أساسي، أخلاقي الصبغة، يطبع منتهج العيش. وفي هذا المعنى بالذات نستعمل هنا مفهوم: "العقلية الرأسمالية"[5]، ونقصد بالطبع الرأسمالية الحديثة. فمن البديهي، بحسب طرح المسألة، أن الأمر لا يتعلق هنا إلا بهذه الرأسمالية الأميركية – الغرب أوروبية. لقد كانت هناك "رأسمالية" في الصين وفي الهند وبلاد بابل، وفي العصر القديم والعصر الوسيط على السواء. غير أنها افتقرت إلى ذلك الإيطوس، أي ذلك النظام الأخلاقي المميّز، كما سنرى.

لقد حُوّلت كافة انتقادات فرانكلين الأخلاقية في اتجاه نفعيّ المعنى: الأمانة تعود بالنفع لأنها تنيل الجدارة بالائتمان، وبالمثل صفات الانضباط الزمني والاجتهاد والاعتدال، لذا فهي خصال وفضائل. وهو ما عسى أن ينجرّ عنه أن التظاهر بالأمانة، على سبيل المثال، يؤدّي نفس المفعول، فلا حاجة إلى أكثر من ذلك، ويستحيل المزيد الفائض من هذه الخصلة إلى تبذير عديم الجدوى، لا شك

(3) استعمل سومبارت هذا الاستشهاد شعاراً على رأس الفصل المتعلق بنشأة الرأسمالية (Genesis des Kapitalismus) من كتابه: *Der moderne Kapitalismus* 1. Aufl. Band I, S. 193 cf. das. S. 390.

(4) وبالطبع لا يعني هذا أن جاكوب فوغر كان رجلاً غير مبالٍ أخلاقياً أو غير ديّن، أو أن أخلاقيات بنجامين فرانكلين كانت تتوقف على حد تلك الأقوال. وما كان ليُحتاج إلى استشهادات برينتانو (في عمله: *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (München 1916), S. 150 f.), لحماية هذا المحسن الإنساني المعروف من احتمال أن يبقى مجهولاً، كما توجس في برينتانو فعله، على ما يبدو. والمسألة على نقيض ذلك تماماً: كيف تسنى لمحسن إنساني مثله سرد هذه الأقوال عينها (التي أحجم برينتانو عن عرض صياغتها المميزة الخاصة) في أسلوب الواعظ الأخلاقي؟

(5) وعلى هذا يقوم الطرح الآخر للمسألة هنا، قبالة ما جاء به سومبارت. وسوف تبرز الأهمية القصوى للفارق العملي فيما بعد، علماً أن سومبارت لم يهمل بتاتاً مراعاة هذا الجانب الأخلاقي للمنشأة الاقتصادية الرأسمالية. إلا أنه يظهر في هذا السياق التفكيري كنتيجة لمفعول الرأسمالية، في حين أنه يتعين علينا، تبعاً لغايات بحثنا، أن نطرح الفرضية المعاكسة. ولا مجال للحسم بموقف نهائي إلا في آخر البحث. فيما يتعلق بوجهة نظر سومبارت انظر المصدر نفسه، ج 1، ص 357، 380... إلخ. كما أن استدلالاته ترتبط بالصّور الرائعة الواردة لدي زيمل في الفصل الأخير من كتابه: *Philosophie des Geldes* . وسأعود ثانية للحديث عن الجدل الذي خصّني به في كتابه: *Der Bourgeois*. أما هنا فينبغي تأجيل كل نقاش مطول.

أن فرانكلـين كان يرى فيه عيباً. وبالفعـل فمن يطلع في سيـرته الذاتية على روايته عن "اهتدائه" إلى تلك الخصال[6]، أو على كلامه المستفـيض عن الاستفادة المتأتية عن مجرد التزام مظهر التواضع، والإحجام المقصود عن ذكر فضل الذات لنيل استحسان الناس[7]، ينتهي بالضرورة إلى الاستنتاج أن هذه الخصلة وغيـرها من الخصال لا تعدّ، حسب فرانكـلـين، خصالاً إلا إذا هي عادت بالنفع على الفرد، وأن الظاهـر، كبديـل، كافٍ حيثما أدّى النتيجة المرجوة نفسها. إنه فعلاً، من وجهة نظر انتفاعية صرف، مآل حتميّ لا مناص منه. وكأننا هنا نضبط في حالة تلبس ما اعتاد ألـمان أن يروا في الخصال الأميركية "نفـاقـاً"- غير أن الأمور في واقع الحال ليست بهذه الدّرجة من البساطة. وليس طبع بنجامين فرانكلين الشخصيّ، كما يتجلى لنا من خلال سيرته الذاتية، المتسمة على كل بأمانة صريحة نادرة المثيل، وكونه أنسب إدراك "نـفعـيّة" الفضيلة إلى إلهام ربّاني قـدّر عليه، حسب قـوله، الالـتزام بالفضيلة، ليس هذا فقط حريّ بالإيحاء بتوافر أمور أهمّ من مجرد تزويق لحكـم أنانية. بـل هناك قـبل كل شيء الفضيلة القصوى لهذه "الأخلاقـيات": كسب المال ومزيد كسبه، بتوخي تجنب كل انسياق في المتع والانصياع للشهوات، كـسب يخلو تماماً من كل اعتبارات متصلة بفـلسفة السّعادة (Eudämonistisch) أو من باب البحث عن اللـذة (He-donistisch)، وإنما محض كـسب كغاية في حدّ ذاتها، خليق بأن يظهر إزاء "السّعادة" أو "النفع" بالنسبة إلى الفـرد كـشيء متعال كـلياً ولا معقول على الإطلاق[8]. بهذا

(6) الترجمة الألمانية كما يلي: "لقد تيقـنت في نهاية الأمر أن الحقـيقة والنزاهة والأمانة في المعاملات بين إنسان وآخر على غاية الأهمية بالنسبة إلى سعادة حياتنا، وقـررت من تلك اللحظة، ودونت قراري في يومياتي، أن أتصرف بمقـتضاها على مدى حياتي. لم يكن للوحي في حد ذاته قـيمة في نظري، بل كنت أرى أن بعض التصرفات تعتبر سيئة فقط لأن التعاليم المنزلة تحرّمها، أو أنها حسنة فقط لأن نفس التعاليم تبيحها؛ لكن من المحتمل أن تلك التصرفات - باعتبار كل الظروف - تحجر علينا لأنها من حيث طبيعتها مسيئة لنا، أو أنه يخول لنا العمل بها لأنها ذات نفع".

(7) "حدت قدر المستطاع عن الأنظار وادعيت أن الأمر (بعث مكتبة خطط لها بنفـسه) يتعلق بمشروع لثلة من الأصدقـاء ترجوني أن أطوف على الناس وأعـرّف بالمشروع لدى من رأوا فـيهم أحباء مطالعة. وعلى هذا النحو تحسن حال مشروعي، ودأبت على نفس الخطة في كل المناسبات المماثلة. ولا يسعني، بعد أن عاودني النجاح، إلا أن أنصح بها بكل أمانة. إن النصيب القـليل من التضحية بعزة النفـس، المستوجب أداؤها من حين لحين، لا يلبث أن يكافأ بسخاء في وقت لاحق. وإذا مرّ زمن دون أن يكـشف عمن يعود عليه الفضل حقـاً، فسيكون هناك شخص آخر، يفوق الأول اغتراراً بالنفس، ليتشجع ويدعي لنفسه الفضل. حينئذ سينزع الحسد إلى إنصاف الأول، وذلك بأن ينتزع من المدعي ما زعم استحقاقه ليعيده لصاحبه الشرعي".

(8) ينتهز بريتانو ورود هذه الملاحظة لينتقد العـروض اللاحقة حول ذلك "الترشيد/ العقلنة =

يصبح الإنسان موجّهاً على الاكتساب كغاية لحياته، وليس الاكتسابُ الموجّه على الإنسان كوسيلة، بغية تلبية حاجيات العيش المادّية. إن هذا القلب لوضع نعتبره "طبيعياً"، والذي قد يبدو لمتأمّل غير متحيّز في أول وهلة أمراً من العبث، هو بكل تأكيد "لايتموتيف" [فكرة مهيمنة متكررة] للرأسمالية، بقدر ما هو غريب على إنسان لم يلفحه نفَس الرأسمالية. بيد أنه ينطوي في الآن ذاته على عدد من الإحساسات التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض التصوّرات الدّينية. فلمن سأل: لماذا ينبغي "استخراج المال من البشر"، أجاب بنجامين فرانكلين في سيرته الذاتية، رغم أنه على المذهب التأليهي دون انتماء طائفي، بقول من **الإنجيل**، قال عنه إن أباه، الكالفيني المتزمّت، لقنه إيّاه في شبابه دون هوادة: "إذا رأيت رجلاً ثابتاً في مهنته فهو حريّ بأن يقف أمام الملوك"[9]. إن اكتساب المال – طالما حصل بصفة شرعية – في صلب النظام الاقتصادي الحديث لنتيجة وترجمة معبرة عن الحذق في ممارسة المهنة والواقع المعبر عنه؛ والحذق هذا، كما يسهل الآن استخلاصه، هو الأساس الحقيقي في تفكير فرانكلين الأخلاقي، مثلما يستشفّ ذلك من المقطع الذي أوردناه ومن سائر كتاباته دون استثناء[10].

وبالفعل: تلك الفكرة المميزة، المألوفة لدينا اليوم مع أنها في الواقع غير بديهية إلا بما قلّ، فكرة الواجب المهني، بوصفه تعهّداً يتعيّن على الفرد أن يعي به، وأن يظل واعياً به إزاء مضمون نشاطه "المهني"، سواسية أيّاً كانت طبيعته، سواسية وبالأخصّ إن لاح لمتأمّل غير متحيّز أنه محض تثمير لطاقة شغله أو فقط لممتلكاته المادية (باعتبارها "رأس مال") – إنها الفكرة عينها التي تعطي "الأخلاقيات الاجتماعية"

= والتدريب" الذي قد يكون التقشف الدنيوي أحدثه في الإنسان، معيباً أنها عقلنة تجرى على "منتهج عيش لاعقلاني". وبالفعل فإن الأمر على هذه الحال. فـ"اللاعقلاني" ليس صفة تنطبق على شيء ما في المطلق على الدوام بل انطلاقاً من وجهة نظر "عقلانية". ففي نظر اللامتديّن تبدو كل سيرة عيش دينية وفي نظر الماجن كل سيرة عيش متزهدة "لاعقلانية"، حتى إذا تمثلت، حسب قيمتها القصوى، في "عقلنة". ولئن طمح هذا المقال لشيء فليساهم في إجلاء مفهوم الـ"عقلاني"، الذي يبدو فقط واضح المعنى، في جوانبه المتعددة.

(9) Spr. Sal. c. 22 v. 29. وقد ترجم لوثر [عوض "في مهنته"] بـ"في متجره"، وفي تراجم **الإنجيل** الإنجليزية القديمة: (Business).

(10) رداً على منافحة برينتانو (المصدر نفسه، ص 150 وما يليها) المطولة، والغير دقيقة نوعاً ما، لصالح فرانكلين، الذي لم أدرك، حسب ظنه، شيمه الأخلاقية حق الإدراك، فإني أكتفي بالإحالة على هذه الملاحظة، الكافية، على ما يبدو لي، أن تصيّر تلك المنافحة عقيمة لا طائل منها.

للثقافة الرأسمالية طابعها المميز، بـل إن لها ذات أهمّية تأسيسيّة. ولا يعني هذا أنها نمت وترعرعت فقط في تربة الرأسمالية – سنسعى لاحقاً إلى اقتفـاء أثرها في ماضي الزمان. كما لا يستقـيم القول طبعـاً إن تبنّي هذا المبدأ الأساسي الأخلاقي في النظام الرأسمالي الحاضر من لدن حامليه كأفـراد، من قـبيل المقاولين وعمّال المؤسّسات الرأسمالية العصرية، يمثـل شرطاً لاستمراره قيد الوجود. إن النظام الاقـتصادي الحاضر لـكوْن هائـل عظيم، في صلبه يفـتح الفرد عينيه؛ وهو المقـدر له أن يكون له، كفرد على الأقـل، بمنزلة القوقعة المحتومة فعلاً، حيث عليه أن يحيـا. إنه يفـرض على الفرد، طالما أنه مرتبط بسياق السّوق، قواعد فعله الاقـتصادي. وصاحب المصنع الذي ما انفـك يتصرّف بما يعاكس هذه القواعد لا مفرّ له حتماً من الانهيار اقـتصادياً، كما يقصى العامل الذي يعجز أو يأبى الامتثال لها ويلفي نفسه بطالاً على قـارعة الطريق.

وهكذا فـإن الرأسمالية الحالية التي استحوذت على السّيطرة في الحياة الاقـتصادية تربّي وتنشئ لذاتها عبر الاصطفاء الاقـتصادي ما تحتاج إليه من فاعلين اقـتصاديين، مشغلين وشغالين. لكن هنا بالذات يتسنّى لمس حدود مفهوم "الاصطفاء" كأداة لشرح ظواهر اقـتصادية بالملموس. ولكي يتحقق اصطفاء ذلك الصّنف من منتهج العيش ومن مفهوم المهنة، المكيف على الرأسمالية في طابعها المميز، أي أن يتم له التفوق على أصناف أخرى، يفـترض أولاً بالضرورة أنه كان قد نشأ وتواجد بعد، لا على مستوى أشخاص فرادى معزولين عن بعضهم البعض، بـل كرؤية معينة تحملها مجموعات من البشر وتتسم بها. وبالتالي فهذا النشوء هو الذي يتطلب الشرح والتفسير. وسوف نؤجّل التعـرّض إلى التصوّر الذي يطرحه مذهـب التاريخ المادّي السّاذج، القائـل بأن "أفـكاراً" من هذا القـبيل تبرز حيز الوجود كـ"انعكاس" أو "بنية فوقـية" لأوضاع اقـتصادية. ويكفي هنا في حدود غايتنا أن نشير إلى أن في موطن بنجامين فرانكلين ومسقط رأسه (ولاية ماساتشوستس (Massachusetts)) استتبت "العقـلية الرأسمالية" (في المعنى المصطلح عليه هنا) قـبل "التطوّر الرأسمالي" (سُجلت تشكيات من ظواهـر متميزة لمحاسبة استغلالية مشطة في الربح في إنجلترا الجديدة – بعكس غيرها من المقاطعات الأميركية – منذ سنة 1632) وأنها ظلت مثلاً في مستعمرات مجاورة – ولايات الاتحاد الجنوبية لاحقـاً – على درجة من التطور أدنى بكثير، هذا بالرغم من أن هذه الأخيرة تأسّست على أيادي أصحاب رأسمال كبار لغاية استثمارية، بينما بعثت مستعمرات إنجلترا الجديدة بفضل قساوسة وخريجي

جامعات، بالتعاضد مع أشخاص من البورجوازية الصّغرى وأصحاب الحرف اليدوية ومزارعين أحرار (Yeomen)، وذلك بدوافع دينية. لذا فإن العلاقة السّببية تُطرح في هذه الحال بالضرورة بصفة معاكسة لما كان يقتضيه الأمر من وجهة نظر "مادّية". إلا أن حداثة مثل هذه الأفكار محفوفة بالأشواك أكثر مما يتوقعه منظرو "البنية الأفقية"، كما أن نموّها لا يجري بالكيفية التي تنمو وفقها الأزهار. لقد تعيّن على العقلية الرأسمالية، في المعنى الذي اصطلحنا عليه إلى حد الآن، أن تفرض نفسها في كفاح عسير إزاء عالم من القوى المضادة. إن عقلية كالتي تشكلت من خلال ما ساق بنجامين فرانكلين، ولقيت الحظوة لدى أبناء قومه، لكانت اعتُبرت في العصر القديم كما في العصر الوسيط[11] شكلاً من أقبح أشكال الشحّ والبخل

---

(11) اغتنم هذه الفرصة للمبادرة بتسبيق بعض الملاحظات "النقدية المضادة". إنه ادعاء غير مقبول أن يصرح سومبارت في مناسبات (*Der Bourgeois*, München/ Leipzig 1913) بأن "الأخلاقيات" التي جاء بها فرانكلين لا تعدو أن تكون مجرّد تكرار "حرفي" لما سبق أن جاء به العلامة العبقري لعصر الرنيسانس (النهضة) ليون باتيستا ألبيرتي (Leon Battista Alberti)، الذي ألف في نظريات الرياضيات وفنون النحت والرسم والهندسة (بصفة خاصة) والعشق (وقد كان شخصياً معادياً للنساء)، كما وضع في شأن التدبير المنزلي مصنفاً *Della famiglia* في أربعة أجزاء (لم تتوافر لي منه للأسف، عند انكبابي على هذا البحث، طبعة مانتشيني بل طبعة بنوتشي، الأقدم منها). إن قول فرانكلين في متناولنا حرفيا أسفله - فأين هي المقاطع الموازية في أعمال ألبيرتي، ولاسيما ذلك المبدأ الأساسي في مستهلّ نصّ فرانكلين: "إن الوقت مال" وما يلي من وصايا وتحذير؟ على ما أعلم توجد الفقرة الوحيدة ذات الصلة من بعيد في أعقاب الكتاب الأول من *Della famiglia* (طبعة بنوتشي، ج 2، ص 353) حيث الحديث عامة عن المال بوصفه "عصب الحياة" في التدبير المنزلي، مما يقتضي التصرف فيه بمنتهى الحذق - وهو ما سبق أن صدر على لسان كاتو (Cato) في مؤلفه: *De re Rustica*. إن معاملة ألبيرتي، الذي يشدد بكل حرص على انتسابه لعائلة فلورانسية نبيلة، بوصفه رجلاً "هجيناً" ملؤه الحقد على السلالات الرفيعة بسبب ترفعها عنه - بدعوى أنه ابن زنا - لا يستوي على الإطلاق. ومما يميز ألبيرتي نصحُه بالمعاملات الاقتصادية الكبرى، الجديرة وحدها بالعائلات النبيلة الشريفة وبأنفاس حرة ونبيلة، ولأنها تكلف أقل شغل، وكذلك نصحه بتدبير منزلي محكم النظام شديد الحزم، أي بحسن تقدير النفقات بالقياس بالإيرادات. وفي هذا و قبل كل شيء مبدأ يتعلق بتدبير البيت لا بالكسب (كما كان بوسع سومبارت أن يتفرس) - مثلما يتعلق الأمر في النقاش حول ماهية المال قبل كل شيء باستثمار ثروة (مال أو ملك) لا باستغلال رأسمال - تقع الـ "Santa massesizia" التي ينسب القول بها إلى غيانوزّو (Gianozzo). كما أنه ينصح - كوقاية ذاتية ضد تقلبات "البخت" - بالتعود باكراً على نشاط قارٍ (della *Famiglia*, pp. 73-74) - وهو ما يضمن أيضاً البقاء في صحة وعافية - وتلافي التقاعس الذي يهدد باستمرار الحفاظ على المكانة؛ لذا فإنه ينصح في نفس الحين بتعلم حرفة من باب ملائمة للمنزلة الاجتماعية من باب الاحتياط ضد تقلبات الدّهر (لكن: كل عمل Opera mercenaria لئيم - المصدر نفسه، ج 1، ص 209). إن توقه إلى "Tranquillità dell' animo" وميله الشديد الى الأبيقورية (Vivere asè stesso: ص 262) ونفوره، بصفة خاصة، من كل وظيفة (ص 258) باعتبارها مصدر إزعاج وعداوة وتورط في معاملات بذيئة، والتوق المثالي إلى العيش في منزل ريفي، وتغذيته لشعور الاعتزاز بالسلف واعتبار شرف الأسرة (التي =

ولـنُسبت إلى خُلق عديمة الكرامة، كما يحدث هذا اليوم باستمرار من قـبل تلك

= ينبغي عليها المحافظة على تماسك ثروتها، على طريقة أهل فلورانسا، وعدم تشتيتها)، المعيار الأساسي والغاية القصوى: كل هذا من شأنه أن يلوح في نظر أي أحد من أتباع المذهب البوريتاني/ الطهوري ك "تقـديس آثـم للخليقة"، ولكن في نظر بنجامين فرانكلين بمنزلة نعرة أرستقـراطية غريبة عنه. ويجدر الانتباه أيضاً إلى تقديره البالغ لقطاع الأدب (فالنشاط الاقتصادي موجه بالخصوص على العمل الأدبي العلمي، الذي هو أحق ما هناك جدير بكرامة الإنسان، بينما لم ينسب القول بتساوي هذا بـ - بمفهوم تدبير منزلي (Masserizia) كوسيلة لعيش مستقل عن الغير وواق من الوقوع في الفاقة - إلا إلى غيانوزّو الأمّي وإسناد أصل المصطلح المرتبط بأخلاقيات الرهبنة إلى قس قديم. المصدر نفسه، ص 249). ويتعين وضع هذا إلى جانب الأخلاقيات وأسلوب العيش التي تميز بها بنجامين فرانكلين وسلـفه الطهوري، أي مقابلة كتابات المؤلف من عصر الرنيسانس (النهضة) الموجهة إلى شرفاء المدن ذوي الثقافة الانسانية (الأنسية) بكتابات فرانكلين، الموجهة إلى الطبقة الوسطى البورجوازية، ورسائل الطهوريين وخطبهم الوعظية، لاستخلاص الهوة العـميقة التي تفـرّق بين هذا وذاك. إن عقلانية ألبيرتي الاقـتصادية، المدعمة باطراد باستشهادات مستمدة من نصوص كتاب من العصر القديم، تنم عن قرابة جوهرية بالكيفـية التي عالج بها مؤلفون إغريق ورومان المواضيع الاقـتصادية، على غرار إكسـينوفون (Xenophon) (الذي لم يكن لألبيرتي به علم) وكاتو وفارّو (Varro) وكولوميلا (Columella) (الذين يستشهد بهم) - إلا أن الكسـب في ذاته يتبوأ مكانة صـدارة لدى كاتو وفارّو تختلف كل الاختلاف عما هو الحال لدى ألبيرتي. وعلى العموم تبدو استطرادات ألبيرتي النادرة حول استخدام المصانع (Fattori) وتوزيع العمل وحفظ النظام فيها، وحول عدم الوثوق في القـرويين... إلخ، وكأنها تكييف لحكمة كاتو فيما يتعلق بمجال عمل العبيد السخري في الضيعات على مجال العمل الحر في الصناعة بالمنازل. ولئن ألفى سومبارت (الذي أخطأ تماماً في ربطه الصلة بأخلاقـيات مدرسة "الرواقـية") العقلانية الاقتصادية متطورة لدى كاتو الى أقصى حد، فإن ذلك، بالفهم الصحيح، لا يخلو من الصواب. فمن الجائز فعلاً إدراج الـ "Diligens pater familias"، كما عرفه الرومان، في صنف واحد مع النموذج المثالي للـ "Massajo" لدى ألـبيرتي. والأمر المميز لدى كاتو هو بالدرجة الأولى أن العقار الزراعي يعالج بوصفه أداة استثمار للثروة. وإذا اتخذ مفهوم "Industria" صبغة مختلفة فمن جراء التأثير المسيحي. وهنا بالذات يبرز الاختلاف. ففي استيعاب مفهوم "Industria"، الصادر عن التزهد الرهباني والمتطور على أيدي مؤلفين من الرهبان، تكمن بذور إيطوس استكمل تطوره (كما سنرى لاحقـاً) في التقـشف البروتستانتي، الدنيوي حصراً (ومن هنا تفـسر، كما سيتضح مكرراً، العلاقة الحميمة بين الاثنين، التي تتصل بأقـل نسبة بالتعاليم الكـنسية الرسمية، التومائية [نسبة إلى المفكر المسيحي القـروسطي توما الأكويني] المرجع، منها بمدارس فلورانسا وسيانه لفلسفة الأخلاق). أما عند كاتو، وحتى في استدلالات ألبيرتي ذاته، فلا يوجد أثر لهذا الإيطوس: فعند الاثنين يتعلق الأمر بحكمة حياة لا بأخلاقيات. وبالمثل يتعلق الأمر بالنفعية لدى فرانكلين. غير أن النبرة الحماسية للنزعة الأخلاقـية في الخطبة الموجهة للتجار الشبان تبرز جلياً وتشكل - وهنا يكمن أهم شيء - العنصر المميز بالأساس. إنه يعتبر قـلة حرص في التصرف في المال "جريمة" في حق مواليد رأسمال وهي أجنة، وبالتالي هي بمنزلة زلة أخلاقـية في ذات الحين.

ولئن جاز الحديث عن صلة قرابة ضمنية بين الاثنين [ألبيرتي وفرانكلين] فمن حيث إن النصح بحسن التصرف الاقـتصادي لم يقع ربطه بعـد لدى ألبيرتي - الذي ينعته سومبارت بـ"التقيّ"، بينما هو في الحقيقة، ورغم استحواذه، كالكثير من أدباء الحركة الأنـسية (الهومانستية)، على الرسامة ووظيفة مدرة من الكنيسة الرومانية، لم يجعل بتاتاً من أية دوافع دينية وجهة لما نصح به من منتهج العيش - ، ونهائياً لدى فرانكلين، بتصورات دينية. أما المنفعية فالتعرض لها عند هذا وذاك، شكلياً على الأقـل، بالكلمة فحسب - عند ألبيرتي، وفي ارتباط بنصحه بمشاغل نسج الصوف والحرير، تذكر أيضاً =

= المنفعية الاجتماعية (Sozialutilitarismus) في الاقتصاد المركنتيلي (أن "يتوافر الشغل لعدد كبير من الناس"، المصدر المذكور، ص 292) – وتشكل شروحات ألبيرتي في هذا الصدد أنموذجاً ملائماً للغاية بذلك الصنف من "العقلانية" الاقتصادية الضمنية – إن صحّ التعبير، مثلما وُجدت فعلاً، في صورة "انعكاس" لأوضاع اقتصادية، لدى كتاب ركزوا اهتمامهم على "محض الشيء ذاته"، وراجت هنا وهناك عبر العالم وفي كل العصور، سواء في الصّين في عصرها الكلاسيكي أو في العصر الأوروبي القديم، كما في عصر الرنيسانس/ النهضة وعصر التنوير. والثابت أن الفكر الاقتصادي العقلاني بلغ مستوى متطوراً كذلك لدى ألبيرتي وأمثاله، كما في العصر القديم لدى كاتو وفارّو وكولوميلّا، وبالتحديد في النظرية حول "Industria". لكن كيف لنا أن نصدق فقط أن تعاليم كهذه، صادرة عن رجال أدب، من شأنها أن تنمي طاقة فعالة ذات تأثير ثوري على الحياة، وكأنها عقيدة دينية تعد بمكافآت خلاص إذا اتبع منتهج عيش محدد (يمكن نعته هنا بالمنهجي العقلاني)؟ وإذا بحثنا عن نماذج بيّنة لـ"عقلنة" دينية النزعة لمنتهج عيش (ولعل أيضاً لسلوك اقتصادي) فإن أمثلة منها تتجلى لنا، بصرف النظر عن الطهوريين بمختلف فرقهم، عند أتباع جاينا واليهود وبعض الطوائف التنسكية في العصر الوسيط وأتباع الإنجليزي جون ويكليف (John Wyclif) والإخوان البوهيميين (كانوا اقتفوا أثر حركة الهوسيين [نسبة إلى جان هوس (Jan Hus)]) وسكوبزين (Skopzen) وستاندستين (Stundisten) بروسيا والعديد من الطوائف الرهبانية. والأمر الحاسم في الفارق هو أن (لنقوله مسبقاً) أخلاقيات ثابتة دينية الأساس ترصد على السلوك الذي انبثق عنها مكافآت سيكولوجية (ليست اقتصادية الطابع)، تستمر فاعلة طالما استمرت العقيدة حية، لا توافرها تعاليم في فنّ العيش، من قبيل ما وضع ألبيرتي. وطالما ظلت هذه المكافآت نافذة فاعلة فقط، لاسيما – بالأخص – في الاتجاه المحيد كل الحيد، في كثير الأحيان (وهنا يكمن الأمر الحاسم)، عما رسمت تعاليم أهل اللاهوت، فإن هذه الأخلاقيات تكتسب تأثيراً، له قانونه الخاص به، على منتهج العيش ومن هنا على الاقتصاد. في هذا، لنقوله بأتم الوضوح، يكمن لب هذا المقال برمته، وما كنت أتوقع أن يقع التغافل عنه [اللب] على وجه التمام. وسأعود في فصل آخر للحديث عن لاهوتيي الأخلاق من أواخر العصر الوسيط، الذين أساء سومبارت فهمهم بصفة فادحة أيضاً، والذين كان لهم موقف "مؤيد لرأس المال" نسبياً (نذكر منهم بالخصوص أنطونين فون فلورينز (Antonin von Florenz) وبيرنهاردين فون سينا (Bernhardin von Siena)). وبأي حال لم يكن ألبيرتي ينتمي قطعاً إلى هذه الحلقة، وقد استمدّ مفهوم "Industria" فقط، عبر وساطة ما، من محاجات رهبانية المصدر. إن ألبيرتي وبندولفيني وأمثالها يمثلون، رغم كل الانتماءات الكنسية الرسمية، نزعة فكرية كانت تحررت بعد ضمنياً من الفكر الكنسي التقليدي وانتحت، رغم كل الارتباط بالأخلاقيات المسيحية القائمة، نحواً إغريقياً رومانياً "وثنياً"، "غفلتُ"، حسب زعم بريتانو، عن شأنها وقيمتها بالنسبة إلى تطور تعاليم الاقتصاد الحديث (والسياسة الاقتصادية الحديثة أيضاً). صحيح أنني أترك هنا جانباً معالجة هذا التسلسل السببي: ذلك لأنه لا مبرر لاندراجه في دراسة تتعلق بـ"الأخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية". بعيد عني كل البعد – كما سيبان لاحقاً بجلاء – أن أنكر قيمته، لكنني كنت ومازلت مقتنعاً بالرأي أن مجال مفعوله ووجهته يختلفان تماماً عما هما في الأخلاقيات البروتستانتية (التي كانت لها الطوائف وأخلاقيات منحى الإنجليزي جون ويكليف، وHus رواداً سباقين لا يخلون من بعض الأهمية). إن ما أحدث فيها تأثيراً لم يكن منتهج عيش (الطبقة البورجوازية الناشئة) وإنما سياسة السياسيين والأمراء، ومن الضروري التفريق بإمعان بين هذين التسلسلين السببيين، اللذين إن التقيا ففي أجزاء فحسب وليس على كامل الخط قطعاً، وتفادي الخلط بينهما. وفيما يتعلق ببنجامين فرانكلين فإن مقالاته في الاقتصاد الخاص – وقد كانت سابقاً تأخذ بعين الاعتبار في البرامج المدرسية – تندرج، في هذه النقطة بالذات، حقاً، وبعكس أعمال ألبيرتي الغزيرة، التي لم =

لم تتأقـلم معه كما ينبغي. ولا يعود ذلك إلى فقـدان "غريزة الكسب" في تلك العصور السابقة للرأسمالية أو إلى عدم اكتمال نموها - مثلما يقال في كثير الأحيان - أو لأن حبّ المال كان آنذاك – أو حتى اليوم – بأدنى درجة خارج محيط الرأسمالية المدنية منه في صلبها، مثـلما يتهـيأ الأمر لمخيلة الرومنطقـيين العصريين. في هذه النقطة لا فـرق بين "عقـلية" رأسمالية وأخرى قـبل - رأسمالية: فـجشع المانـدرين الصينيين وأرستقراطيي روما القـديمة والمزارعين العصريين يتساوى بالتمام. بـل قد يفوق طمع الحوذي النابولـيتاني أو نظيره الآسيوي، أو أي حرفيّ من جنوب أوروبـا أو من بلـدان آسيـا، كما يتيسّر لكل إنسان أن يستخلص بتجربته الشخصية، بكثير وبأكثر تشبثّ ووقـاحة مما يصدر عن إنجليزي مثلاً في الحالة عينها[12]. فلقد كانت الهيمنة الكونية للوقـاحة المطلقة في فـرض المصلحة الشخصية في شؤون كسب المال سمة مميزة لـتلك البلـدان التي ظل فيها التطور الرأسمالي البورجوازي [المدني] – بحسب مقاييس النمو الغربي – "متأخّراً". وكما يعـرف أي رجل من أصحاب المصانع فـإن افـتقاد الضمير لدى العمّال[13] في تلك البلـدان، في إيطالـيـا مثلاً، على نقيض ألـمانيـا، كان، وما انفك إلى حدّ ما، يشكل عائقـاً رئيسيّـاً لتطوّرها الرأسمالّي. إنّ الرأسمالية لـفي غنى عمن مَثّـلَ منحى "حرية الاختيار" غير المنضبط في شكل عامل، بقـدر ما هي لا تحتاج، كما استفـدنا من فـرانكلـين، إلى رجل الأعمال المتميّز بالوقاحة وانعـدام الذمة

= تتجاوز شهـرتها الأوساط العلمية، في فصيلة الكتابات المؤثرة في الحياة العملية. بيد أني تناولته بالذكر هنا واستشهدت به كـشخص صار غير مرتبط بنظم العيش الطهورية/ البوريتانية، التي كانت آنذاك قد أفـلت واضمحلت، على غرار "التنوير" الإنجليزي عامة الذي كثيراً ما تعـرض للدراسة والبحث في علاقـته بالطهورية.

(12) للأسف بادر بريـتانو أيضاً (المصدر المذكور) بالخلط بين سائر أصناف الكسب (في المجال الحربي كما في السلمي على السواء) ثم ركز، كميزة للسعي للكسب "الرأسمالي" (بعكس الإقطاعي على سبيل المثال)، على التوجه نحو المال فحسب (عوضاً عن الأرض). ولم يكتف برفض كل تمييز آخر – من شأنه أن يؤدي إلى مفاهيم واضحة - بل (ص 131) ذهب، فيما يتعلق بمفهوم "عقـلـية" الرأسمالية (الحديثة) (Geist) كما صغناه لأغراض هذه الدراسة، إلى الادعاء، غير المفهوم في نظري، أنه يستقطب في فـرضياته مسبقـاً ما يراد البرهنة عليه.

(13) انظر ملاحظات سومبارت، الصائبة بكل حال، حول الاقـتصاد الألماني في القرن 19. وعلى العموم لا أحتاج - بالرغم من أن الأبحاث الموالية تعود، فيما يهم أوجه النظر الجوهرية فيها، على أعمال سابقة بكثير - إلى التشديد بصفة خاصة كم هي مدينة لمجرد توافر أعمال سومبارت الكبرى، باستنتاجاتها الثاقبة الحادة، حتى – وبالذات – عندما تنحو إلى سبل مغايرة. ولا يسع حتى الذي استفـزته آراءُ سومبارت على شديد الاعتراض، ورفض بعض فـرضياته رفضاً قاطعاً، إلا أن يظل على وعي بها.

في سلوكه الظاهـر. وهكذا فـإن الفرق لا يكمن في تفـاوت نموّ أي "غريزة" تصبو إلى المال. فالطمع عريق عراقة تاريخ الإنسان، حسبما بلغنـا خبره. وسوف يتضح لـنا أن أولـئك الناس الذين انساقـوا للطمع كما لو انساقـوا "لغـريزة" دون تحفظ – على غرار ذلك الربّان الهولـندي "الذي جعله حبّ المال يقبل أن يبحر عبر الجحيم حتى لو كـلفه ذلك أن يحترق شراعه" – هم ليسوا قـط من يمثـلّ تلك العقـلية التي نجمت عنها "العقـلية" الرأسمالية الحديثة حقاً، بوصفها – وهو الأهم – ظاهـرة جماعية. إن الكسب المتصف بالوقـاحة، عديم الارتباط الضمني بقـواعد ونظم، لم يغـب عن أي عصر من عصور التاريخ، أيّما ومثـلما تسنى له أن يكون فعلاً. وعلى غرار الحرب والقـرصنة سادت كذلك التجارة الحرّة، غير المقـيّدة بقواعد ونظم، في العلاقـات مع الغـرباء عن القـبيلة والخارجين عن الملة دون مانع، حيث إن "الأخلاق الخارجية" أباحت ما استهجن في التعامل "بين الأشقاء". ومثـلما كان الكسب الرأسمالي، في ظاهره، متأقـلماً كـ"مغامرة" في كافة الدّساتيـر الاقـتصادية التي تألف مواد ثروة في شكل نقـدي وتوافـر فـرص استثمارها استثماراً مربحاً – بواسطة شـركات وصاية ولزمات خراج وإقراض دولة وتمويـل حروب أو بلاطات أمراء أو أصحاب وظائف – فقد تواجدت في كل مكان عقـلية المغامرة الباطنة تلك، التي تستخفّ بحواجـز الأخلاقـيات وتتحدّاها. وكثيراً ما سايـرت وقـاحة الجشع المطلقة والمضمرة جنباً إلى جنب تـقـيّـداً وثيقـاً بالعرف والسنة المألوفة. ومع تلاشي السّنة وتغلغـل مسعى الكسب الحرّ، بأكثر أو أقـلّ شيوع، حتى في داخل الرابطات الاجتماعية فإنه لم يسفـر عن ذلك تأييـد أخلاقي لهذا الجديد، بـل إنه لم يعـدُ أن قـوبـل فعلاً بمجرد تسامح، باعتباره إما مجرّداً عن الأحكام الأخلاقـية وإما كـونه شائـنـاً لكـنه للأسف لا مفرّ منه. ولم يكن هذا فقط الموقـفَ العاديّ لكل مذهب أخلاقيّ بـل وكذلك – وهو الأهـم – بالنسبة إلى السّلوك الفعلي للإنسان العاديّ في العصر ما قـبـل الرأسمالي: – "ما قـبل الرأسمالي" بمعنى أن الاسـتـثمار العقلاني والمؤسّساتي لـرأس المال وتنظيم العمل العقلاني والرأسمالي لم يصبحا بعد القـوتين المهـيمنتين في وجهة النشاط الاقـتصادي. بيد أن هذا السلوك بعـينه كان يشكل عـقبة من أعـتى العـقبات الضمنية التي كانت تتصدّى في كل مكان لـتكـيّـف الـناس على مؤهّلات اقـتصاد مدني- رأسمالي منظم.

هذا وقد ظل ذلك الصّنف من الإحساس والسّلـوك، الذي يجوز نعته بالتقـليدي [أو الامتثالي: (Traditionalismus)]، الخصم المضادّ الذي وجب على "العقـلية" الرأسمالية، بوصفها أسلوب عيش مقـيداً بضوابط، يبرز في ثوب "أخلاقـيات"، أن

تناهضه بالدرجة الأولى. هنا أيضاً ينبغي التخلي عن أية محاولة لضبط "تعريف" نهائي، بل إننا نريد – بالطبع بصفة مؤقتة فقط – بالاستناد إلى بعض الحالات الخصوصية استنباط القصد من ذلك، ابتداءً من الأسفل: من العمّال.

من بين الوسائل التقنية التي يعتاد المقاول الصّناعي العصري توظيفها لاستمداد أقصى ما يكون من طاقة شغل "عمّاله" وللرفع من كثافة العمل وسيلة الأجر بالقطعة [أو حسب المردود]. ففي القطاع الزراعي مثلاً، و للحثّ الأكيد على تكثيف نسق الشغل إلى أقصى درجة، يُعتاد احتساب عملية الحصاد في مجملها، نظراً لتقلب الأحوال الجوّية وما قد ينجرّ عن تسريع أو تأخير من فرص الرّبح البالغ أو الخسارة الفادحة أحياناً. لذا يعتاد هنا العمل بنظام الاتفاق المسبق على الأجر حسب المردود. وبنمو المحاصيل وكثافة العمل ارتفعت أيضاً رغبة المقاول في تسريع عملية الحصاد عامّة أكثر فأكثر وازداد السعي إلى زيادة ترغيب العمّال للرفع من أدائهم العملي بالرفع من تسعيرة الأجر المتفق عليه وتمكينهم بذلك من ربح وافر خلال فترة زمن قصيرة. غير أنه لم تلبث أن برزت إشكاليات ملحوظة في هذا المجال: ذلك أن الرفع من تسعيرة الأجر المتفق عليه لم يفض إلى نمو بل إلى تقليص في الأداء العملي في الفترة الزمنية نفسها، بسبب أن العمال لم يستجيبوا للرفع في التسعيرة بالرفع من أداء عملهم اليومي بل بتقليصه. فلنفترض أن شخصاً اعتاد أن ينجز حصاد فدانين ونصف فدان من الزرع في اليوم مقابل مارك واحد على الفدان، فيقبض أجراً يومياً باثنين ونصف من الماركات، ثم تمّ رفع التسعيرة بربع مارك على الفدان، فإذا به لا يحقق، حسب الظن والمرام، حصاد ثلاثة أفدنة ليقبض 3,75 من الماركات – وكان بالإمكان أن يحصل ذلك تماماً – بل حصاد فدانين اثنين فحسب في اليوم، لأنه بهذه الصفة أيضاً، وكما سبق الحال، يحصل على أجر يومي باثنين ونصف من الماركات، فيجد في ذلك، حسب الموعظة الإنجيلية،"ما فيه الكفاية". وهكذا لم يكن له الربح الأوفر حافزاً بقدر ما كان له ذلك التخفيض في العمل؛ فهو لم يتساءل: كم أكسب في اليوم إن أدّيت أقصى ما في جهدي من العمل، بل: كم لي أن أشتغل لكي أحصل على ذلك المبلغ – 2,5 من الماركات – الذي اعتدت أن أتقاضاه وأغطي به حاجياتي المعتادة؟ لقد كان هذا مثالاً على ذلك السلوك الذي يتعيّن نعته "بالاعتيادية": إن الإنسان "بفطرته الطبيعية" لا يبتغي المال ومزيد المال بل مجرّد أن يحيا، أن يعيش حسبما اعتاد أن يعيش عليه، وأن يكسب بقدر ما يتطلب العيش. وهناك حيثما شرعت الرأسمالية الحديثة في الرفع من "إنتاجية" العمل البشري بالرفع

من كثافتها، فإنها تعرّضت لتصدٍّ عنيد من قبل هذا الموقف التقليدي الراسخ للعمل الاقتصادي قبل - الرأسمالي؛ وما زال إلى اليوم يلاقي هذا التصدي حيثما كانت فئة العمال المعوّل عليها "متأخّرة" (من وجهة نظر رأسمالية). وهكذا – وحتى نعود إلى المثال الذي سقناه أصبح من الأرجح، بعد فشل تحفيز "ملكة الكسب" بالرفع من تسعيرة الأجور، أن يقع توخي الوسيلة المعاكسة: أي إرغام العامل، بتخفيض تسعيرة الأجور، على أداء يفوق ما كان عليه لحدّ الآن، لكي يحافظ على دخله المعهود. وكان بأيّ حال ومازال يبدو للناظر غير المنحاز أن هناك علاقة متبادلة بين الأجر المنخفض والرّبح الوافر، وأنه كلما ازداد لتسديد الأجر ساوى بالضرورة نقصاً موازياً في الرّبح. وقد واظبت الرأسمالية منذ البداية على انتحاء هذا المنحى وآمنت على مدى قرون إيماناً عقائدياً بأن الأجور المنخفضة "منتجة"، بمعنى أنها تسفر عن ارتفاع في مردود العمل، وأنها، وكما سبق لبيتر دي لاكورا (Pieter de la Cour) أن قال – في تفكير متفق تماماً مع الفكر الكالفيني القديم، كما سنرى – إن أفراد الشعب لا يشتغلون إلا لعوز وطالما كانوا معوزين.

بيد أن مفعول هذا المنهج، الذي يبدو ثابت الصلاحية، له حدود يقف عندها[14]. لا شكّ أن النظام الرأسمالي يحتاج لانتشاره إلى توافر فوائض سكانية بوسعه أن يستأجرها في سوق الشغل بأجور بخسة. لكن الكثرة من "الجيش الاحتياطي" هذا، ولئن هو يلائم إلى حدّ ما إمكانية الاستيعاب على مستوى الكمّ، يشكل عائقاً لتطوّره على المستوى النوعي، لاسيما عندما يؤول الحال إلى تعدية إلى أصناف جديدة من المؤسّسات التي تحتاج إلى العمل بشكل مكثف. إن الأجر المنخفض لا يتطابق أبداً مع عمل بخس الكلفة. فحتى من وجهة نظر كمّية بحت يتضح أن مردود العمل ينخفض، مهما كانت الظروف، إذا كان الأجر مادياً غير كافٍ، وأن هذا يصبح على امتداد الزمن "الاصطفاء لأقلّ الناس قدرة على العمل". ونرى اليوم أصيل

---

(14) لا نرى ضرورة لتطرق السؤال عن موقع هذه الحدود، ولا لأخذ موقف من النظرية حول العلاقة بين الأجر المرتفع وارتفاع مردود العمل، التي بادر بطرحها براسّي (Brassey)، قبل أن يحددها بريتانو نظرياً ويدعمها (Schulte-Gävernitz) تاريخياً. وقد أثير النقاش حولها ثانية بصدور أبحاث Hasbach العميقة (Schmollers Jahrbuch 1903, S. 385-391 und 417f.) ولم يتم الفصل في شأنها بعد. ويفي بحاجتنا هنا الأمر اليقين، غير القابل للشك، أن الأجر الدنيء والربح الوافر، أو الأجر الدنيء وتوافر الفرص الملائمة للتنمية الصناعية، لا يجتمعان بسهولة – أو أن مجرد عمليات مالية آلية بسيطة حرية بفتح المجال لـ"تربية" على ثقافة رأسمالية، ومن هنا لاقتصاد رأسمالي. إن الأمثلة التي وقع عليها الاختيار هي جميعاً من باب التوضيح فقط.

مقاطعة سليزيا (Schlesien) [وهي اليوم بولونية بعد أن كانت إلى 1945 ألمانية] يحصد بأقصى طاقته في المعدل مساحة من الأرض قد لا تتجاوز ثلثي ما يحصده في الفترة الزمنية نفسها نظيره من مقاطعة بومرن أو مكلنبورغ [شمال شرقي ألمانيا]، حيث الأجور أعلى والتغذية أفضل. وبالمثل نرى مردود العامل البولوني البدني، وبقدر ما ابتعد موطنه شرقاً، يقلّ بالمقارنة مع مردود نظيره الألماني. وحتى من وجهة نظر اقتصادية صرف فإن الأجر المنخفض لا يلبّي الغاية كركيزة للتطوّر الرأسمالي حيثما تعلق الأمر بصنع منتجات تتطلب عملاً ذا كفاءة (أو مبني على تكوين وتدريب) أو قدرة على تشغيل آلات ثمينة سهلة التعطيب، أو يشترط بدرجة رفيعة الانتباه الجيّد والمبادرة. وفي هذه الحالات لا يكون الأجر المنخفض مربحاً، بل إنه يؤول إلى عكس ما استُهدف منه. ذلك أن ما يلزم بالضرورة هو ليس فقط شعور متطوّر بالمسؤولية وإنما أيضاً عقلية تتحرّر، أثناء العمل على أقل تقدير، من السّؤال: كيف الحصول، بأقصى ما يكون من الراحة وأدنى جهد ممكن، على الأجر المعهود ذاته، وأن يُؤدى العمل بمقتضاها كغاية في حدّ ذاتها – "مهنة" – . غير أن عقلية من هذا القبيل ليست ممّا تجود به الطبيعة. وليس بالإمكان استحداثها مباشرة، لا بأجور رفيعة ولا بأجور دنيئة، إنما هي تحصل فقط كنتيجة عن تربية متواصلة طويلة المدى. ومن الهيّن اليوم على الرأسمالية نسبياً، وقد تربّعت على عرشها بعد، انتداب ما تحتاج إليه من عمال في أي بلد صناعيّ كان، وفي أي قطاع صناعيّ كان، بينما كان ذلك في ما مضى يشكل معضلة عويصة[15] في كل حالة على انفراد. وحتى اليوم فإنها [الرأسمالية] لا تبلغ مأربها، أو ليس دوماً على الأقل، دون مساعدة حليف قويّ، سبق، كما سنرى لاحقاً، أن عاضدها زمن نشأتها. ويجوز، لفهم ما المقصود، الركون من جديد إلى مثال توضيحي. عادة ما تعطينا اليوم العاملات صورة عن الشكل التقليدي العتيق

(15) وهو ما جعل إدخال صناعات مستحدثة، حتى الرأسمالية منها، في كثير الأحيان غير ممكن دون اللجوء إلى استقطاب أفواج المهاجرين من مناطق ذات حضارات قديمة. ولئن استقامت استنتاجات سومبارت حول التضاد بين "الكفاءات" المرتبطة بالشخص وأسرار المهنة للحرفي اليدوي وبين التقانة الحديثة المحددة علمياً، فإن الفارق لم يكن موجوداً إلا بما قل لما كانت الرأسمالية في طور نشأتها. حينذاك كانت (ما يعبر عنه بـ) الصفات الأخلاقية للعامل الرأسمالي (والمقاول أيضاً، إلى حد ما) تفوق قيمة، من حيث "الندرة"، كفاءات الحرفي التقليدية المتكلسة بمرور القرون عليها. وحتى اليوم فإن قطاع الصناعة مازال غير مرتبط، في اختيار مكان إرساء المنشأة، بتلك الصفات البشرية، المكتسبة من جراء تقاليد مديدة وتربية على الكد والمثابرة. ومما يتناسب مع تصورات الحاضر العلمية على الإجمال أن يعزا هذا الارتباط، كلما وقع لمسه، إلى صفات عرقية موروثة، عوضاً عن التقاليد والتربية، وهو ما أراه مشكوكاً فيه بصفة بالغة.

للعمل، لاسيما منهن غير المتزوجات. فقصورهنّ الكليّ من حيث القدرة وحسن الاستعداد لاستبدال أساليب عمل بالية استُكمل حذقها بأخرى أفضل تطبيقياً، أو للتكيّف على أنماط عمل جديدة وحذقها، لتركيز العقل أو مجرّد استخدامه، كان هذا محلّ تشكّ عام لأرباب العمل الذين يشغلون فتيات، ولاسيما الألمانيات منهنّ. فعادة ما تصطدم لديهن التوضيحات حول إمكانية تيسير العمل أو، وبالأخص، الرفع من مردوديته، بعدم تفهّم كلي؛ كما يصطدم لديهنّ الرّفع من تسعيرة الأجر بالقطعة، أو وبحساب الساعة، بجدار المألوف. ولا يختلف الحال – وهو أمر لا يخلو من أهمية في سياق فحصنا – إلا مع فتيات يتميزن بتربية دينية مميّزة، ولاسيما منهنّ المتميات إلى المذهب التقويّ. كثيراً ما نسمع، وبالإمكان أيضاً أن نتيقن بالعدّ والحساب، أن أفضل حظوظ تربية اقتصادية تتاح بصفة بالغة مع هذا الفئة من المجتمع. فكثيراً ما تلتقي هنا القدرة على تركيز الذهن، إلى جانب ذلك الموقف المركزي على الإطلاق، المتمثل في تصرّف ملتزم بالعمل عن وعي، في اقتران مع تفكير اقتصادي متين يقرأ حساباً للكسب وقيمته بالتدقيق، ويتصف بقدرة مجرّدة على التحكم في الذات والاعتدال، من شأنها أن ترفع طاقة الأداء بصفة بالغة. هاهنا تكمن على أفضل وجه الأرضية السانحة لمفهوم يرى العمل، وفقاً لمأرب الرأسمالية، باعتباره غاية لذاتها، وبوصفه "مهنة"؛ هنا تتوافر بصفة خاصّة، بفضل التربية الدّينية، الفرصة لتجاوز ذلك التهاون الناجم عن الاعتياد. إنّ هذه الملاحظات الواردة عن واقع الرأسمالية في الحاضر[16] تبيّن لنا بأنه من المجدي أن يطرح السّؤال عن الكيفية التي تمّ بها تشكيل هذه الارتباطات بين القدرة الرأسمالية على التكيّف وعوامل دينية في طور شباب الرأسمالية. فهناك قرائن تاريخية عدّة تعطي الدليل على أنها كانت آنذاك فيما مضى أيضاً قائمة على نفس هذه الصفة. فما تعرّض له، مثلاً، العمّال المنتمون للطائفة الميثودية من كره ومشاكسة من قبل زملائهم في الشغل في القرن الثامن عشر، كما تلمع الإشارة الواردة تكراراً في التقارير، إلى تهشيم أدوات عملهم عمداً، لم ينحصر سببه فقط، أو غالباً، في شذوذ سلوكهم الديني وخروجه عن

(16) من المحتمل أن تفهم الملاحظات الواردة هنا فهماً خاطئاً. إن ميل صنف معين من رجال الأعمال إلى تثمين القول: "ينبغي الإبقاء على الدين للشعب" والحفاظ عليه حسب تصورهم، والميل الشائع في سابق الحال لأوساط عريضة من الكهنوت، لاسيما اللوثري منه، إلى الانضواء تحت إمرة السلطات الحاكمة، كـ"شرطة سوداء" (أي موازية)، بفعل ارتياحها عامة للسلطة، واعتبار الإضراب عن العمل إثماً والجمعيات النقابية عناصر تحريض على "العصيان"... إلخ – إنها أمور لا تمت إليها الظواهر المعالجة هنا بصلة بتاتاً. إن الحالات الواردة في النص ليست حالات منعزلة بل كثيراً ما تتكرر وبصفة نمطية كما سوف نرى.

المعتاد – وقد كانت لإنجلترا من ذلك الشيء الكثير والأكثر فداحة – بل يعود السبب أيضاً إلى تميّزهم وتحليهم بما قد نسميه اليوم "التفاني في العمل".

لنعد الآن أولاً إلى الحاضر، وبالتحديد إلى المقاولين أرباب الصناعة، لنستشف أهميّة النزعة "التقليدية" [أو الامتثالية] على هذا الصعيد.

لقد ميّز سومبارت في شروحه حول انبعاث الرأسمالية[17] عنصرين أساسيين اثنين، هما "تغطية الحاجة" و"الكسب"، باعتبار كليهما "لايتموتيف" رئيسي [فكرة مهيمنة متكررة]، جرى بينهما، في رأيه، التاريخ الاقتصادي، وتقرّر بموجبهما نمط النشاط الاقتصادي ووجهته، بحسب تفوّق إما الحاجة الشخصية أو الرّغبة في الرّبح، المستقلة عن قيود الحاجة، وبحسب إمكانية تحقيق الرّبح. وما يسميه سومبارت "اقتصاد تغطية الحاجة" يبدو في أول وهلة متطابقاً مع ما اصطلحنا عليه هنا "بالتقليدية الاقتصادية أو الامتثالية". ويصحّ هذا فعلاً إذا تساوى معنى المصطلح "حاجة" بـ"الحاجة" في مفهومها "التقليدي". وإلا فإنّ أقساطاً وافرة من أنظمة اقتصادية يجوز نعتها "بالرأسمالية"، سواء من حيث شكل تنظيمها أم حسب تعريف "الرأسمالية"، كما طرحه سومبارت في موقع آخر من مؤلفه[18]، تخرج عن مجال أنظمة اقتصاد "الكسب" لترتبط بمجال "اقتصاد تغطية الحاجة". وحتى منشآت اقتصادية يديرها مقاولون من القطاع الخاصّ في شكل رصيد من رأسمال (= مال أو ممتلكات ذات قيمة نقدية) يستهدف الربح بشراء أدوات الإنتاج وبيع المنتوج، فتكون بذلك بدون شك "مقاولات رأسمالية"، حتى هذه لا يستحيل أن تتضمن في نفس الحين طابعاً "تقليدياً". وهو أمر وارد حتى في مجرى التاريخ الاقتصادي الحديث، لا بصفة استثنائية فحسب – بتواتر انقطاعات من جراء اقتحامات متجدّدة ومتنامية العنف "للعقلية الرأسمالية" – بل بانتظام واسترسال. ولئن صحّ أن الشكل "الرأسمالي" لاقتصاد ما، والعقلية التي يدور وفقها، يرتبطان عامة في علاقة "متناسبة"، فإنهما لا يتقيدان بعضهما البعض في ارتباط "قانوني" وثيق. وإذا نحن أطلقنا رغم ذلك على تلك العقلية التي ترمي مهنياً ونظامياً وعقلانياً إلى الرّبح الشرعي، على منوال ما اتضح من خلال مثال بنجامين فرانكلين، وبصفة مؤقتة،

---

(17) *Der moderne Kapitalismus*, Bandli, Aufl., S. 62.

(18) المصدر نفسه، ص 195.

عبارة "عقلية الرأسمالية (الحديثة)"[19]، بداع تاريخي، لأن تلك العقلية لقيت في المقاولة الرأسمالية الحديثة شكلها المناسب، وهذه، بدورها، وجدت في الأولى دافعها الفكريّ المناسب.

بيد أنه بالإمكان أن ينفصل الاثنان عن بعضهما بعض. لقد كان بنجامين فرانكلين متشبّعاً بـ "العقلية الرأسمالية" في وقت كانت منشأته لطباعة الكتب لا تختلف عن أية منشأة للحرف اليدوية. ولسوف نرى أن في بدايات العصر الحديث لم يكن المقاولون الرأسماليون المنتمون لأعيان المدن ووجهائها من أهل التجارة انفردوا لوحدهم، أو في معظمهم، في حمل تلك العقلية التي اصطلحنا هنا على نعتها "بالعقلية الرأسمالية"[20]، بل إن الدّور كان يعود بالأولى إلى تلك الفئات الاقتصادية الصّاعدة من الطبقة الوسطى. وحتى في القرن التاسع عشر لم يكن السّادة الشرفاء من ليفربول وهامبورغ، بثرواتهم المتوارثة من زمن طويل، بل أولئك الصناعيين المستحدثين من أهل مانشستر ومنطقة نهر الراين - فستفاليا، الذين ارتقوا انطلاقاً من أوضاع متواضعة، هم الذين كانوا أول من مثل هذه العقلية. وبالمثل كان الحال في القرن السّادس عشر، حيث إن الصناعات حديثة النشأة تطوّرت في معظمها، وحسب الاختصاص، بفضل مقاولين حديثي النشأة والارتقاء[21].

---

(19) بالطبع رأسمالية المؤسّسة الاقتصادية العقلانية الحديثة، المميزة للغرب، لا الرأسمالية الشائعة منذ ثلاث ألفيات وإلى الحاضر عبر العالم، في الصين والهند وبابل وبلاد الإغريق وروما وفلورنسا، رأسمالية صيرفيي الربا ومزودي الحروب ومستأجري جبي الضرائب واستغلال الوظائف وكبار المقاولين التجاريين وأرباب المال. انظر المقدمة أعلاه.

(20) ليس من الجائز الافتراض مسلماً بأن تقانة المؤسّسة الرأسمالية من جهة، وعقلية "العمل المهني"، التي اعتادت أن تكسب الرأسمالية طاقتها الانتشارية، من جهة أخرى، وجدا بالضرورة تربتهما الأصلية السانحة في نفس الطبقات الاجتماعية. وينطبق الحال بالتوازي أيضاً على العلاقات الاجتماعية لمضامين الوعي الدينية. لقد كانت الكالفينية تاريخياً إحدى الركائز التي قامت عليها التربية على "العقلية الرأسمالية". بيد أن كبار أرباب المال بالذات، في هولندا مثلاً، ولأسباب سيأتي شرحها، في معظم الأحيان لا ينتمون للكالفينية التقليدية الصارمة، بل من أتباع المذهب الأرميناني (Arminianer). كما كانت البورجوازية الوسطى والصّغرى، هنا وفي أماكن أخرى، وهي بصدد الارتقاء إلى وضعية المقاول الاقتصادي، الممثل "النموذجي" للأخلاقيات الرأسمالية والتدين الكالفيني. لكن هذا بالذات يتطابق بصفة جيدة مع طرحنا هذا: أي أنه وجد في كل الأزمنة أرباب مال كبار. غير أن تنظيماً رأسمالياً عقلانياً للعمل المهني البورجوازي لم يعرف إلا في فترة المرور من العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

(21) انظر في هذا الخصوص الأطروحة الجيدة، عن جامعة زيوريخ، لـ ج. مالينياك (J. Maliniak) (1913).

إن إدارة مصرف بنكي مثلاً، أو مؤسّسة كبرى للتصدير التجاري أو متجر كبير للبيع بالتفصيل، أو منشأة تجارية كبرى لمناولة السلع التي تكلفت العائلات بصنعها في عقر بيوتها، لا يتحقق بكل تأكيد إلا في قالب مقاولة رأسمالية. لكن من الجائز أيضاً أن تقع إدارتها كلها وفقاً لذهنية تقليدية النزعة متشددة: فالبنوك المركزية الكبرى لا يمكن أن تسيّر إلا بموجبها؛ والتجارة الخارجية (تجارة ما وراء البحار) ظلت طيلة عصور قائمة على أساس مزاولات احتكارية وتنظيمات ذات طابع تقليدي راسخ؛ وعلى مستوى تجارة التفصيل – وليس الحديث هنا عن "لصوص النهار" الصّغار، عديمي رأس المال، الذين نراهم اليوم يطالبون بدعم من الدولة – فإن التغيير الثوري الذي سينهي المنحى التقليدي العتيق مازال في أوج فعله: وهي العملية الانقلابية ذاتها التي فجّرت الأشكال العتيقة لنظام مقاولات تكليف العائلات بإنتاج السلع في منازلها، الذي لا يمتّ إليه النظام الحديث لأداء الشغل الصناعي في محل السّكن (Heimarbeit) بصلة إلا من حيث الشكل. وقد يخول لنا من جديد مثال محدّد أن نستشف كيف يحدث هذا التغيير الثوري وما دلالته، رغم أنها أمور جلية معروفة.

لقد كان المقاول المعروف بـ (Verleger) [في الاقتصاد الألماني القديم: مقاول وسيط بين المنتجين، الذين يعملون في محلات سكنهم، وتجار الجملة – ثم أصبحت الكلمة تعني اليوم فقط: الناشر] إلى حوالى منتصف القرن المنصرم يعيش عيشاً مرفقاً حسب مفاهيمنا حالياً، على الأقل فيما يتعلق ببعض فروع صناعة النسيج في حيز القارة الأوروبية[22]. وبالإمكان أن نتصوّر مجرى نشاطه العادي كما يلي: يحل القرويون، ومعهم قطع نسيجهم – تكون (إن هي من الكتان) في معظمها أو بتمامها مصنوعة من مواد خام من إنتاج زراعتهم بالمدينة حيث يقيم المقاولون فيقبضون منهم مقابل سلعهم، بعد المعاينة الدقيقة والتثبت في الجودة – عادة من قبل الهيئات المعنية – الثمن المعهود. ثم يفد على المقاولين حرفاؤهم، الذين هم تجار وسطاء موزعون على أماكن متفاوتة البعد، ويشترون منهم قطع النسيج، لا حسب عيّنات بل مباشرة من المخازن وفق أصناف مألوفة؛ أو إنهم يوافون مسبقاً بطلبية شراء فيُناول القرويون الطلب لإعداد ما انطوى عليه. وقلّ ما كان الحرفاء

(22) تم اقتباس الصورة البيانية الموالية بشكل "نموذجي مثالي" من الأوضاع المميزة لقطاعات حرفية شتى وفي بقاع مختلفة. وبالطبع لا يهم، باعتبار الغاية البيانية المنشودة هنا، أن لا يتوافق مجرى الحدث في أي من الأمثلة المساقة بكامل الدقة مع ما رسمنا.

يتنقلون بأنفسهم، وإن حصل ذلك فخصوصاً في مواسم معينة هامّة، وإلا فإن المراسلة كانت تفي بالحاجة؛ ثم استتبت تدريجياً وسيلة إرسال العينات للاختيار. واتسم مجرى عيش هؤلاء المقاولين الصناعيين التجاريين بعمل يوميّ في مصارفهم لا يتجاوز بضع ساعات - خمس أو ست ساعات في اليوم، أحياناً دون ذلك، أو أكثر في فترات موسمية كلما حلت - ويدخل لا بأس به، يخوّل تأمين مجرى حياة محترمة، وفي أوقات اليسر حتى لجمع ثروة صغيرة وادخارها؛ وعلى العموم كان يسود نسبياً وفاق شامل بينهم كمتنافسين واتفاق إجمالي على مبادئ العمل؛ ومن عاداتهم اليومية أيضاً التردّد تكراراً على "موارد رزقهم" والتعريج على الحانة لاحتساء كأس مع الأصدقاء ... إنه على كل حال نسق عيش مرفق ومريح.

لقد كان هذا من جميع الأوجه شكلاً من أشكال التنظيم "الرأسمالي"، هذا إذا نظرنا إلى الطابع التجاري -الكسبي المحض لأصحاب المنشآت، وإلى أن تداخل رؤوس أموال في العملية التجارية ضروري لا غنى عنه، وكذلك وأخيراً بمراعاة الجانب الموضوعي للعملية الاقتصادية أو كيفية تسوية المحاسبة. غير أن ذلك من باب الاقتصاد "التقليدي"، إذا ما راعينا العقلية التي كانت تغمر أصحاب المنشآت: أسلوب العيش التقليدي؛ نسبة الربح التقليدية؛ مقدار العمل التقليدي؛ طريقة تسيير العمل التقليدية وأسلوب التعامل مع العمال ومع دوائر الحرفاء التقليدية؛ الكيفية التقليدية في استجلاب الزبائن وفي البيع - كل هذا كان يطغى على المنشأة وسيرها ويشكل أساساً الإيطوس المميّز لهذا الوسط من المقاولين.

ثم إنّه في وقت ما طرأ خلل فجئي على هذا الوضع الهنيء، وذلك وفي كثير الحالات دون حصول تغيير مبدئي على الشكل التنظيمي - مثلاً بالنقلة إلى المنشأة الاقتصادية المغلقة أو إلى منوال النسيج الآلي وما إلى ذلك - . وكل ما حصل يتمثل خصوصاً في ما يلي: في أن يتحول أحد أبناء العائلات المتعاطية لهذه الوساطة من المدينة إلى الريف فيختار النساجين حسب حاجياته بإمعان ويعزز ارتباطهم به ومراقبتهم أكثر فأكثر، ويعمل على تكوينهم بهدف تحويلهم من فلاحين قرويين إلى عمّال صناعيين؛ ومن جهة أخرى يتولى الإشراف على عملية البيع بربط الصّلة مباشرة وقدر الإمكان بالمشترين الأواخر، فيتعهد بنفسه عمليات البيع بالتفصيل وكسب الزبائن وزيارتهم سنوياً بصفة منتظمة، والحرص، بدرجة خاصة، على ملاءمة سلعه وجودتها مع احتياجاتهم وتكييفها على رغباتهم؛ كما أنه شرع في الآن نفسه يطبق المبدأ القائل: "ثمن منخفض

وحجم معاملات مرتفع". ومن هنا تكرّر ما من شأنه أن ينجرّ دائماً وفي كل مكان عن عملية "عقـلنة" كهذه: من لم يفـلح في الارتقـاء ينحدر حتماً. وتهاوى الوضع المثالي تحت اشتداد حدّة المنافسة، وتيسّر جمع ثروات طائلة ولم يقع ادخارها بالفوائد، بـل استثمارها وإعادة استثمارها في المشروع؛ وتقهقـرت طريقة العـيش الـقـديمة، القـنوعة المريحة، أمام واقع صارم عويص، بالنسبة إلى من انساقـوا في المسار وعرفـوا بفضله الرّقي، لأن الشغـل الشاغل لم يعد الاستهلاك، بـل الكسب، وبالنسبة إلى من بقـوا على المألوف، لأنهم وجب عليهم الآن التقـشف والحدّ من النفقات[23]. ولم يكن في هذه الحالات وعلى العموم – وهو الأهم في هذا السّياق – دفـق مستحدث من الأموال هو الذي سبّب هذا التحوّل – أعرف بعض الحالات حيث كان رأس مال بآلاف معدودة تمت استعارتها من أقـرباء كافـياً لجعـل هذا التغيير الجذري يأخذ مساره – بـل هي العقـلية الجديدة، "عقـلية الرأسمالية الحديثة" ذاتها، التي شرعت في الزحف والتفشي. إن السّؤال عن العوامل الفعالة لانتشار الرأسمالية الحديثة لا يتعلق بالدّرجة الأولى بالاستقصاء عن مصدر الأرصدة المالية الصالحة للاستغلال الرأسمالي، بـل وبالأحرى بمعرفة كيفـية تطوّر العقـلية الرأسمالية ونموّها. فحيثما هي انبثـقـت وتسنّى لها أن تكون فعالة، استحضرت الأموال كأداة لفعاليتها، وليس العكـس[24]. بيد أن زحفها ما كان ليحصل بأمان وسلام. فكلما جاء أحد بجديد قـامت في وجهه متصدّية موجة من التشكيك وحتى من البغض أحيانـاً، بـل ومن الاستنكار الأخلاقي بالأخص؛ وكثيراً ما نُسجت حوله الأساطير بالنبش في ماضيه عما يثير الالتباس – لي علم بحالات عديدة من هذا القـبيل – . إنه من السّهل على أي كان غير منحاز أن يلاحظ بأن مقاولاً كهذا "من الصّنف الجديد" لا يقـيه من فـقـدان الصّواب والوقـوع في الهاوية أخلاقـياً واقـتصادياً إلا طبع ثابت بأقصى ما يكون، وأنه يحتاج، إلى جانب سدادة النظر وقـوة العزيمة، خصوصاً إلى صفات "أخلاقـية" متميّزة للغاية تتيح له، في مثل هذه الظروف التحديثية، نيل ثـقة الزبائن والعمّال، التي لا غنى عنها، وتخوّل له المحافظة على رباطة الجأش للتغـلب على العراقـيل الكثيرة التي تعترضه؛ كما يحتاج أيضاً بصفة أكيدة إلى طاقة فـائقة للعمل والمثابرة، لا تتفـق مع

(23) ولهذا السبب فإنه ليس من قبيل الصدف أن اقـترنت الفـترة الأولى من بدايات العقلنة، خفـقـات الصناعة الألمانية الأولى مثلاً، بانهيار تام للنمط الذي كانت عليه الأدوات المستعملة في الحياة اليومية.

(24) وليس القصد بهذا أن حركية الرصيد المتوافر من المعادن الثمينة لم تكتس أهمية اقـتصادية.

عيش المتعة والاسترخاء - أجَل، لا بد هنا من صفات أخلاقية مميزة من صنف آخر تختلف عن تلك التي تتلاءم مع تقليدية الماضي.

وعلى هذا الأساس لم يحدث هذا التحوّل، التافه في ظاهره والحاسم من حيث إنه السّبب في فرض حياة اقتصادية مفعمة بهذه العقلية الجديدة، بفعل مضاربين متهورين عديمي الحياء، مثلما عرفهم التاريخ الاقتصادي في كل عصر، أو مجرّد "أصحاب ثروة كبار"، بل رجال تربّوا تربية مدرسة الحياة القاسية وتعلموا التحسب والتجرؤ في ذات الحين، واتصفوا بالخصوص بالاتزان والثبات، وبسدادة النظر والانصياع لما انخرطوا فيه، رجال ذوي الآراء و"المبادئ" البورجوازية [المدنية] المتينة.

وقد يميل المرء إلى الاعتقاد أن هذه الأوصاف الأخلاقية، الشخصية الصبغة، لا علاقة لها البتة بأية مبادئ أساسية من علم الأخلاق أو بأفكار دينية، باعتبار أن التوجّه المذكور يوحي بشيء سلبي: القدرة على الخروج عن المألوف العتيق، وإلى الظن أن منهج حياة ارتزاقية كهذه لا تقوم في الأرجح إلا على أساس "تنوير" ليبرالي. وينطبق هذا فعلاً على الأوضاع في حاضرنا على العموم، حيث لا نفتقد فقط، دورياً، وجود علاقة ربط بين منتهج العيش ومبادئ دينية، بل نرى أيضاً أنه إذا ما وجدت هذه العلاقة فمن عادتها - في ألمانيا على الأقل - أن تكون سلبية الصفة. فمن عادة أولائك الأشخاص المتشبعين "بالعقلية الرأسمالية" اليوم، إن لم يكونوا معادين للكنيسة رأساً، فإنهم غير مكترثين بها. إنّ تصوّر رتابة الفردوس التقية ليس مما يستهوي طبعهم المجبول على الكدّ وحبّ المبادرة إلا بما قلّ؛ كما أن الدّين يبدو لهم سبيلاً لإبعاد الناس عن العمل على أرض هذه الدنيا. وإذا هم سُئلوا عن علة لهثهم دون هوادة، الذي لا يقنع قطعاً بما تمّ امتلاكه، والذي لا بد أنه يلوح في ضوء وجهة عيش دنيوية صرف، عديمة المعنى والجدوى، لأجابوا، إن هم فقهوا جواباً، بأن العلة والداعي يكمن في "مراعاة ما في صالح الأبناء والأحفاد"، أو، وفي الأغلب - بما أن تلك العلة ليست من ذاتهم أصلاً، بل إنها تبدو، على لسان أناس "تقليديين"، تقليدية بالمثل - وعلى الأقرب للصواب، قالوا إن نشاطهم التجاري/ الصناعي، بما يقتضيه من عمل مستديم، صار لهم "ضرورة حياتية لا غنى عنها". إنه فعلاً الحافز الصّائب الوحيد والذي يُبرز، من وجهة نظر السعادة الشخصية، الجانب اللاعقلاني في منتهج العيش هذا، حيث يكون الإنسان على ذمة نشاطه التجاري/ الصناعي وليس بالعكس. وبالطبع فإن للرغبة في السلطة والوجاهة، بمجرد الامتلاك، دورها في هذا

السياق: هناك حيث تصوّب مخيلة شعب بأكمله وجهتها على العظيم كمّاً فحسب، كما هو الحال في الولايات المتحدة، فإن الولع بالأرقام يقع في نفوس "الشعراء" من بين أهل التجارة وقع السّحر الباهر. أما أصحاب المشاريع الذين لا يحتلون في الحقيقة مناصب القيادة ولا هم ممن يحالفهم الحظ على الدوام فإنهم لا ينساقون في هذا التيار. وبالمقابل تماماً فإن التهافت على امتلاك وصايا الاستيهان والحصول على وثائق الارتقاء إلى النبل، بما يجعل الأبناء يتصرّفون في الجامعات وفي سلك الضباط تصرّف من يجتهد في طمس حقيقة أصله ونسبه، كما يتجلى ذلك عن ترجمة الحياة الاعتيادية للعائلات الرأسمالية الألمانية حديثة العهد بالثروة والجاه، يشكل ناتج انحطاط مبني على تقليد ومباهاة ما سبق. إنّ "النموذج المثالي" للمقاول أو رجل الأعمال الرأسمالي[25]، كما نجد له مثيلاً لدينا أيضاً مشخصاً على أفضل وجه في بعض الأفراد، لا صلة له البتة بذلك التبجح، فظاً كان أم محتشماً. إنه يتحاشى التظاهر والمظاهر بغير موجب، بقدر ما يأبى استساغة الجاه وينزعج من تقبل العلامات الخارجية لما يتمتع به من التبجيل الاجتماعي. إن منهج عيشه، بعبارة أخرى، – وسوف نعود مفصّلاً إلى الدلالة التاريخية لهذه الظاهرة الأساسية بالنسبة إلينا – ينطوي عادة على ذلك الجانب التقشفي الذي تجلى لنا بوضوح من خلال "موعظة" بنجامين فرانكلين، كما سبق أن أوردناها. وليس من النادر بل من المعتاد أن نلمس لديه قدراً من التواضع الهادئ، نراه أكثر صدقاً من ذلك التحفظ الذي أوصى به بنجامين فرانكلين بمنتهى الحنكة. إنه لا "يكسب شيئاً" من ثروته لصالح شخصه، – ما عدا الإحساس اللاعقلاني "بالقيام بمهمته" على الوجه اللائق.

وفي هذا بالذات ما سبق أن كان يبدو لإنسان العصر ما قبل الرأسمالي مبهماً وغريباً، قذراً وحقيراً. لقد كان يُرى في أن يجعل شخص من فكرة جمع حمل ماديّ ثقيل من المال والخيرات، لا لشيء إلا للانتهاء به ذات يوم في القبر، الغاية المطلقة لكد حياته، أمراً لا يفسّر إلا باعتباره ناجماً عن فطرة شاذة [حرفياً:] عن "التكالب الملعون على الذهب"، [حسب التعبير اللاتيني للشاعر فيرجيل: (Auri Sacra Fa-mes)].

(25) وهو ما يعني فقط: ذلك المقاول النموذج الذي اتخذناه، نحن، هنا موضوع فحصنا، وليس تأليفاً تجريبياً وسطاً (فيما يتعلق بمفهوم "النموذج النمطي المثالي" انظر مقالي في: *Archiv f. Sozialwissensch.* (Bd. XIX, Heft I.

أما في حاضرنا اليوم، المتميز بمؤسّساته السّياسية وتلك المتعلقة بالحقّ الخاص وبقطاع النقل، وبأشكاله من المنشآت الاقتصادية وبالبنية الخاصة باقتصاده، فإن هذه "العقلية" للرأسمالية قد تقيّم على أنها محض نتيجة لرغبة في التأقلم. إن النظام الاقتصادي الرأسمالي لفي حاجة إلى هذا الحماس لـ"مهنة" ربح المال: إنها تمثل نوعاً من السلوك تجاه الموجودات الحقيقية، المتلائمة مع تلك البنية والمتلاحمة مع أسباب الفوز في صراع الحياة الاقتصادي، لحدّ أنه يبطل اليوم الحديث عن ضرورة وجود ارتباط لمنتهج العيش الكريماتستي [(Chrematistisch): مبنيٌّ على اقتصاد الربح الضيق وجمع المال حباً للمال] المعني مع أية "نظرة للحياة" موّحدة. إنه لم يعد في حاجة إلى الاستناد إلى ترخيص من سلطة دينية مهما كانت، كما إنه يرى في التأثير المسلط على الحياة الاقتصادية من قبل الضوابط الكنسية، حيثما لبثت ملموسة، عائقاً لا يختلف عما تسلطه عليها التراتيب والضوابط الحكومية. ولقد صار واقع المصالح على صعيد السّياسة التجارية والسّياسة الاجتماعية هو الذي يحدّد الـ"نظرة للحياة". ومن لا يتكيّف في منهج حياته مع شروط الفلاح الرأسمالي فإنه يهوي أو أنه لا يرتقي. بيد أنها ظواهر لعصر انعتقت فيه الرأسمالية الحديثة، بعد أن استتبّ لها النصر، من الدعامات القديمة. ومثلما أنه لم يفجر في السابق الأشكال القديمة للتنظيم الاقتصادي القروسطي إلا بتحالف مع سلطة الدّولة الحديثة الصّاعدة، فمن الراجح – لنفترض هذا مؤقتاً – أن كان هذا ما حصل أيضاً فيما يهم علاقاته بالقوى الدّينية. هل حصل هذا فعلاً وبأية صفة؟ – هاهو ذا بالذات موضوع البحث والتمحيص هنا. فليس هناك داعٍ للبرهنة على أن ذلك الفهم لنزعة كسب المال باعتبارها غاية في ذاتها، أو "مهنة"، مسخرة للبشر، قد تصادم مع الإحساس الأخلاقي لعصور بأكملها. ففي المبدأ القائل: إن التاجر يكاد لا يلقى رضاء الإله (Deo placere vix potest) الذي اعتبر سابقاً (مثله مثل الإصحاح من الإنجيل حول الفائدة على الدَّيْن)[26] أصيلاً وثيقاً وتكرس في صلب القانون الكنسي، والذي انطبق على النشاط

---

(26) ربما تهيأ هنا المكان المناسب لتفحص بعض الشيء الملاحظات الواردة في مقال ف. كيلر سابق الذكر (صدر في: Schriften der Görres-Gesellschaft, Heft 12) وملاحظات سومبارت المتصلة بها (في كتابه *Der Bourgeois*)، وذلك بقدر ما لها من علاقة بموضوعنا. إنه لمن التطاول أن يعمد كاتب إلى نقد بحث ينعدم فيه أي ذكر للحجْر القانوني الكنسي للفائدة على الديْن (بصرف النظر عن ملاحظة عابرة واحدة ودون أي ارتباط بالمحاجة في شموليتها)، بافتراض أن هذا الحجْر ذاته – وهو الذي له ما يضاهيه في كل النظم الأخلاقية الدينية في العالم – يشكل ما أخذ بعين الاعتبار كسمة مميزة للأخلاقيات الكاثوليكية قبالة الأخلاقيات الإصلاحية. الأحرى بالمرء أن لا ينتقد أعمالاً إلا إذا قرأها حقاً أو أنه، إذا فعل، لم يكن قد نسي بعد ما جاء فيها من استدلالات. إن مناهضة الربا الفاحش =

التجاري في مفهوم السعيّ إلى الربح، باعتباره، حسب نعت توما (الأكويني) خساسة

= (Usuraria pravitas) تمتد طوال تاريخ كنيسة الهوغنوت والكنيسة الهولندية في القرن السادس عشر. لقد حدث مراراً أن حرم تناول العشاء الرباني على "اللومبرديين" بصفتهم صيرفيين. إن رأي كالفين، الأكثر تحرراً (الذي لم يمنع إدراج ضوابط حول الربا في مشروع القانون الأول)، لم يفرض نفسه لاحقاً إلا بفضل سلمازيوس (Salmasius). لذا فإن التضاد لم يكمن هنا: بل العكس هو الصحيح. - لكن أسوء من ذلك كانت محاجات الكاتب ذات العلاقة بموضوع بحثنا والتي تتميز، مقارنة بكتابات فونك (Funck) وغيره من الباحثين الكاثوليك، وحيال دراسات إندمان (Endemann)، الأساسية رغم أنها قدمت بعض الشيء اليوم، بسطحيتها بصفة مخجلة. صحيح أن كيلير تفادى آراء متطرفة من قبيل ما وقع فيه سومبارت حين قال (المصدر المذكور، ص 321) أنه يلاحَظ على "الرجال الأبرار" (يقصد بهم بالخصوص أنطونين فون فلورينز وبيرنهاردين فون سيينا بالملموس "كيف أنهم كانوا يرمون بكل السبل إلى إثارة روح المبادرة الاقتصادية" - وذلك، وعلى غرار ما حدث في كل الدنيا في شأن حجْر الفائدة على الدين، بتأويلهم تحريم الربا تأويلاً يبقي (بتعبيرنا اليوم) على استثمار رأس المال "الإنتاجي" دون المساس به. (ومما يشير إلى أن سومبارت قدم "كتاباً - أطروحة" في المعنى الرديء للفظة [غايته التدليل على صحة نظرية]، ادعاؤه أن الرومان من فصيلة "الشعوب البطلة"، وزعمه - رغم أنه يعتبر هذا في المعتاد تناقضاً لا يسوّى - أن العقلانية الاقتصادية عرفت تطوراً إلى أقصى حدوده على يدي كاتو - ص 267). غير أن سومبارت عالج بدوره أهمية حجر الفائدة (التي لا يعود إلينا التوسع في تفاصيله والتي كان في سابق العهد كثيراً ما يبالغ في تقدير شأنها، ثم حدث العكس، بينما صار اليوم، في عصر المليونيرات حتى من بين الكاثوليك، محل تشويه وتزييف - لأغراض المنافحة والتبرير) معالجة زائغة على وجه التمام (والمعروف أن هذا الحجر - ورغم ما ورد في الإنجيل من حجج - لم يلغ إلا في القرن الأخير بتعليمات من كونغريغاشيو س. أوفيسي(Congregatio S. Officü) ، وفقط Temporum ratione habita وبصفة غير مباشرة وذلك بموجب منع إزعاج المقبلين على سرّ الاعتراف، إذا تمّ التأكد من انصياعهم في حالة استعادة تنفيذ الحجر، بمواصلة التقصي في شأنهم عن ممارسة الربا). إذ إن أحداً أجرى بحوثاً معمقة حول التاريخ، المعقد للغاية، للعقيدة الكنسية عن الربا، وبالنظر إلى الجدال اللامتناهي مثلاً حول شرعية شراء الريع والكمبيالات وغيرها من العقود على اختلافها (وبمراعاة أيضاً أن المرسوم المذكور، الصادر عن كونغريغاشيو س. أوفيسي، سُنّ بمناسبة حصول مدينة على قرض)، لا يجوز له القول (ص 24) إن منع الفائدة على الدين لم ينطبق سوى على الاقتراض في حالة الضيق الشديد وإنه كان يهدف إلى "الحفاظ على رأس المال" وإنه كان "نافعاً مدعماً للمشروع الاقتصادي الرأسمالي" (ص 25). وحقيقة الأمر أن الكنيسة لم تتفطن من جديد لهذا الحجر إلا متأخراً نسبياً، وأن أشكال استثمار رأس المال العادية والاقتصادية الصرفة لم تكن، لما حصل هذا، مناولات قروض ذات فائدة قارة، بل Foenusnauticum و Commenda و Societas mans و das dare ad proficuum de man (وهي قروض مسعرة تسعيراً بحسب درجة الخطر في المبلغ ونسبة الربح والخسارة) لم تكن كلها معنية (أو فقط حسب بعض القانونيين المتشددين). ثم لما صارت استثمارات رأس المال على أساس فوائد قارة سارية المفعول ومألوفة، بما فيها معاملات الخسم، لاقت صعوبات ملموسة من جراء الحجر على الفائدة، أدت إلى إجراءات زجرية لرابطات التجار (قائمات سوداء)، في حين ظلت معاملة هذا الحجر من قبل القانونيين في المعتاد معاملة حقوقية شكلية محضة، أي، وبأي حال، خالية من كل نزعة إلى "حماية رأس المال"، مثلما ادعى عليهم كيلير؛ كما كان هنالك، أخيراً، للاستياء التقليدي إزاء تنامي سلطة رأس المال (كما نراه مثلاً ينعكس في تصاريح لوثر عن آل فوغر وعن المعاملات المالية عامة) اللاشخصية، مما يجعل إخضاعها للنظام الأخلاقي أمراً صعباً، من جهة، ومن جهة أخرى للضرورة على التكيف دور مؤثر فعال. بيد أن كل هذا ليس من مشمولات موضوعنا هنا، فكما قلنا ليس للحجْر على الفائدة ولمصيره بالنسبة إلينا سوى أهمية عرضية لا تعدو =

(Turpitudo) (سرى هذا النعت حتى على الارتزاق الضروري الذي لا يقع، بالتالي، تحت طائلة المحرّمات أخلاقياً)، كان هناك، في مقابل الآراء الراديكالية المعادية لاقتصاد الربح الضيق (Antichrematistisch) لأوساط عريضة، نصيب عالٍ من التفهم من قبل العقيدة الكاثوليكية إزاء مصالح القوى المالية بالمدن الإيطالية، التي كانت على ارتباط سياسي وثيق بالكنيسة[27]. وحتى حيثما ازدادت العقيدة

= أن تكون محدودة.

إن الأخلاقيات الاقتصادية حسب اللاهوتيين السكوتيين وأتباع المنحى التسولي من القرن الخامس عشر، ولاسيما حسب الفكر التقشفي العقلاني المميز لكتاب رهبانيين من أنطونين فون فلورينز وبيرنهاردين فون سيينا، جديرة دون شك بدراسة خاصة بها ولا يمكن معالجتها في سياقنا معالجة هامشية. وإلا لرأيتني مضطراً لتوقي ما سينجر عن ذلك بنقد مضاد يسبق ما سأقول في شرحي للأخلاقيات الاقتصادية الكاثوليكية في علاقتها الإيجابية بالرأسمالية. لقد كان هؤلاء الكتاب حريصين على تسويغ ما يحقق التاجر من ربح باعتباره أجراً على حذقه ونشاطه "Industria" مستباحاً أخلاقياً (وبالطبع ليس لـ كيلير أن يقول أكثر من هذا).

يعود أصل مفهوم "Industria" وتثمينه في النهاية بالطبع إلى التقشف الرهباني، وبالمثل مفهوم "تدبير منزلي" المستمد عبر ألبيرتي من الاستعمال اللغوي الكهنوتي. وسنتوسع فيما يلي في الحديث عن الأخلاقيات الرهبانية باعتبارها سباقة لمذاهب التقشف الدنيوي البروتستانتي (تعترضنا بوادر لتصورات شبيهة في العصر القديم عند الكلبيين، على شواهد قبور من أواخر العهد الهيليني وكذلك – ولأسباب مغايرة تماماً – في مصر). والشيء الذي نفتقده تماماً، والأهم بالنسبة إلينا، كما سيتضح، هو المفهوم المميز للبروتستانتية التقشفية، مفهوم الاختبار المرتبط بالخلاص الشخصي والتيقن منه في المجال المهني، إذن: المكافآت النفسانية التي يرصدها هذا التدين على "Industria"، والتي كانت بالضرورة تعوز الكاثوليكية، بما أن وسائلها الخلاصية كانت من صنف آخر. وبالنسبة إلى هؤلاء الكتاب فإن الأمر يتعلق، من حيث المفعول، بالتعاليم الأخلاقية، لا بدوافع عملية شخصية ناجمة عن مصالح خلاصية، ثم أيضاً بالمواءمة (كما يستنتج بسهولة)، لا، كما في شأن التقشف الدنيوي، بمحاجات تنطلق من مواقف دينية جوهرية. (لقد سبق من زمان أن وردت بحوث في شأن أنطونين فون فلورينز وبيرنهاردين فون سيينا أفضل مما تحقق على يدي كيلير) . وحتى هذه المواءمات ظلت إلى الحاضر محل جدل. وبالرغم من ذلك فإنه لا يصحّ أبداً نكران الأهمية العرضية لهذه التصورات الأخلاقية الرهبانية. أما "البوادر" الحقيقية لأخلاقيات دينية صبت في مفهوم المهنة الحديث فقد وُجدت لدى الطوائف والمذاهب المنحادة عن السنّة، لاسيما لدى الإنجليزي جون ويكليف، ولو أن برودنيتز (في مؤلفه حول **تاريخ الاقتصاد الإنجليزي**) بالغ في تقدير قيمته حين قال إن تأثيره كان بدرجة أن الطهورية/ البوريتانية لم تجد ما تضيف جديداً. وليس بالإمكان (ولا من المفروض) أن نتعمق هنا في كل هذا. إذ لا يمكن أن نتناول هنا بصفة هامشية شرح حقيقة وكيفية أن الأخلاقيات المسيحية القروسطية شرعت فعلاً في تهيئة ظروف نشأة العقلية الرأسمالية.

(27) من المحتمل أن يكون القول νεδημ απελπϚοτεϚ (**إنجيل لوقا** 6،35) والترجمة في *Vulgata* بـ "Nihil inde sperantes" تحريفاً (حسب أ. ميركس (A. Merx)) لـ μηδεναααπελϚοτεϚ . (= Neminem desperantes)؛ وبهذه الصفة فإن القول يبيح بالدَّيْن إلى كل شخص، بما في ذلك الراهب الفقير، دون أيما إشارة إلى فائدة. وتعتبر اليوم مقولة "Deo placere vix potest" من أصل أرياني (وهو ما لا يعنينا موضوعياً).

مطاوعة، لدى أنطونين الفلورنسي مثلاً، لم يندثر أبداً ذلك الشعور تمام الاندثار، بأن الممارسة الهادفة إلى الكسب، باعتبارها غاية لذاتها، لا تعدو في الحقيقة أن تكون "عاراً"، لا يُتسامح فيه إلا لأن نظم الحياة سارية المفعول كانت تلزم بذلك. وقد جنح بعض رجال فقه الأخلاقيات آنذاك، لاسيما منهم أتباع المدرسة الاسمانية (Nomi-nalistisch) إلى قبول بوادر لأشكال الممارسات الرأسمالية النامية، باعتبارها أمراً واقعاً فرض وجوده، وسعوا إلى تبرئتها من العيب، وإلى الدلالة على نفع التجارة واستقامة النشاط الارتزاقي، المتولد عنها كمصدر ربح شرعي لا قبح فيه أخلاقياً. ولم يتمّ هذا دون التعرض إلى الاعتراض؛ فقد استمرّت التعاليم السّائدة ترفض "عقلية" الاكتساب الرأسمالي باعتبارها خساسة، أو أنها لم تقدر على تقييمها إيجابياً على الصعيد الأخلاقي. آنذاك كانت رؤية "أخلاقية" كالتي تبناها بنجامين فرانكلين مما لا يُعقل ولا يُتصوّر. وهو ما يسود اعتقاده في الأوساط الرأسمالية المعنية ذاتها بالخصوص. فلقد كان يُنظر إلى عمل حياتهم، إذا هم تواجدوا على أرضية التقاليد الكنسية، بوصفه، في أفضل الأحوال، أمراً يتساوى أخلاقياً، يجوز التغاضي عنه أو التسامح فيه، لكنه يبقى، بسبب خطر تضاربه في كل حين بالحجْر الكنسي في شأن الربا، محل شكوك وتحفظ فيما يتعلق بالمصير الأخروي. وتبين مصادر عديدة أن مبالغ مرتفعة كانت عند وفاة أشخاص موسرين تمنح لمؤسّسات كنسية كـ"هبات تكفيرية (لإراحة الضمير)"، أو أنها تعاد، في بعض الأحيان، إلى دائنين سابقين بوصفها "فوائض" سلبت منهم ظلماً. وتغيّر الموقف فقط – إلى جانب مذاهب هرطقية أو أخرى محل لبس – بالنسبة إلى أوساط شرفاء المدن ووجهائها (Patrizier) الذين انفصلوا بعد ضمنياً عن التقاليد. لكن هناك أيضاً نفوس تشكيكية أو غير متقيدة بالكنيسة كانت، من باب الضمان والتوقي لكل احتمال بعد الممات، ولأن الانصياع الظاهري لوصايا الكنيسة (على الأقل حسب الاعتقاد المائع كثير الرّواج) كان يعتبر كافياً لنيل النعمة الأبدية، تعتاد أن تدفع لها مبالغ إجمالية كتعويض احتياطي[28].

(28) عن الكيفية التي تم بها التعامل والتكيف مع منع الرّبا يخبر مثلاً ج 1 فصل 65 من *Statuts der Arte di Calimala* (ليس في متناولي راهناً سوى الطبعة الإيطالية لـ *Emiliani-Giudici*: *Storia dai Com. Ital.*. وقد جاء فيها (ج 3، ص 246) ما يشير إلى نوع من الاستحواذ على شهادة غفران من قبل النقابة/ الطائفة الحرفية لصالح أعضائها، بتكليف رسمي وبإجراء أمر. ومن المميّز للجانب الخارج عن الأخلاق للرّبح على رأس المال التعليمات الموالية [للفقرة السابقة] وكذلك الوصية، السّابقة مباشرة (c. 63)، بتدوين كل الفوائد والمكاسب بوصفها "هدية". إن القائمات السّوداء للبورصة ضد الذين يحتسبون الفروق (Differenzeinwand) يضاهيها عادة سوء السّمعة الذي كان يلحق من تتبعهم القضاء الديني بتهمة الربا الفاحش exceptio usurariae pravitatis angingen.

وهنا بالذات يتجلى الطابع الزائغ عن الأخلاق أو المنافي لها بالمرة، الذي يشوب سلوك الأطراف المعنية حسب ظنها ذاتها. وهكذا يتعين الآن أن نسأل بأية صفة استحال هذا التصرف، الذي ما كان له، في أفضل حال، إلا أن يُقبل باحتراز، إلى "مهنة" في المعنى الذي حدّده بنجامين فرانكلين؟ كيف يفسّر تاريخياً أن في مركز التطور الرأسمالي في عالم ذلك العهد، في فلورنسا القرن الرابع عشر والخامس عشر، في السوق المالية والرأسمالية لكافة القوى السياسيّة العظمى آنذاك، كان يقابل أخلاقياً، بتحفّظ شديد أو بمجرّد تسامح، نفس ذلك التصرّف الذي كان في بنسلفانيا القرن الثامن عشر، بأوضاعها الحضارية والاجتماعية المتواضعة أو البدائية، حيث كان الاقتصاد، لشدة شحّ المال، مهدّداً باستمرار بالارتداد إلى اقتصاد مقايضة، حيث لا أثر لمنشآت تجاريّة أو صناعية ذات بال، ومن البنوك سوى أولى البوادر منها، يعدّ لبّ منهج حياة ينوّه به أخلاقياً ويوصَى باتّباعه؟ - أن يتحدّث المرء هنا عن "انعكاس" للأوضاع "المادية" في "البنية الفوقية المعنوية" لا يعدو أن يكون سوى محض هراء. - عن أي دائرة أفكار انجر إذن اندراج نشاط، موجه ظاهرياً على مجرّد الربح، في صنف "مهنة" يشعر الفرد بالواجب نحوها؟ فلقد كان هذا الشعور ذاته الذي أعطى منهج حياة المقاول "على النمط الجديد" بنيته التحتية الأخلاقية ودعامته.

لقد عدّ بعضهم - لاسيما سومبارت عبر شروح موفقة ومقنعة في كثير الأحيان - "العقلانية الاقتصادية" الدافع الأساسي للاقتصاد الحديث على العموم. وفي هذا صواب لا شك فيه إذا كان القصد منه ذلك التوسيع في إنتاجية العمل التي أدّت، بتجزئة العملية الإنتاجية حسب اعتبارات علميّة، إلى إلغاء تقيّدها بالحدود "العضوية"، المنزلة بحكم الطبيعة، للشخصية البشرية. وممّا لا شك فيه أيضاً أن هذه العقلنة في مجال التقنية والاقتصاد أدخلت على قسم كبير من "مثل الحياة" للمجتمع المدني الحديث تأثيراً فعالاً: إذ لا شك في أن الشغل لفائدة تنظيم عقلاني مترشد للتموين المادي للبشر طالما تهيّأ لممثلي "العقلية الرأسمالية" أيضاً باعتباره غاية من الغايات التوجيهية لشغل حياتهم. فيكفي مثلاً أن يقرأ المرء وصف فرانكلين لسعيه الحثيث في خدمة المصالح البلدية بفيلادلفيا ليدرك بالملموس هذه الحقيقة البديهية. ثم تلك البهجة والنخوة "بتوفير عمل" لعديد الناس والمساهمة في "ازدهار" مسقط الرأس على الصّعيد الاقتصادي، في المعنى المركز على أرقام

ديموغرافية وتجارية، حسب مفهوم الرأسمالية له - كل هذا ينطوي عليه بطبيعة الحال ذلك الشعور المميز، "المثالي" البعد بالتأكيد، بفرحة الحياة، الذي يمتلك فئة أصحاب المنشآت الصناعية والتجارية الحديثة. وبالمثل فإنه من الطبيعي أيضاً أن تكون من صفات قطاع الاقتصاد الرأسمالي الخاص الأساسيّة أنه معقلن على أساس حساب دقيق صارم وموجّه بصفة تخطيطية ثابتة على النجاح الاقتصادي المستهدف، على عكس المزارع القرويّ الذي يعيش من يوم إلى يوم حسبما يتاح له من لقمة عيش، وعلى غير أسلوب العيش المتراخي المحظوظ الذي سار عليه أرباب الصناعات اليدويّة زمن الرابطات الحرفية القروسطية Zünfte، وعلى نقيض "رأسمالية المغامرة" المصوّبة على انتهاز الفرص السّياسية والمضاربة غير المعقلنة.

وهكذا يبدو أنه من الأيسر فهم تطوّر "العقلية الرأسمالية" باعتبارها ظاهرة جزئية في صلب التطوّر العام للعقلانية وعلى أنها بالضرورة تتأتى عن موقف هذه المبدئيّ من مشاكل الحياة القصوى. حينئذ لا يدخل المذهب البروتستانتي في الحسبان تاريخياً إلا إذا اتضح مثلاً أنه أدى دوراً كـ"ثمرة باكرة" لنظرة إلى الحياة عقلانية الصفة صرفاً. بيد أنه حالما حاول المرء ذلك بجدّ تبين له هباء مسعاه، لا لشيء إلا لأن تاريخ العقلانية لا يفرز بتاتاً تطوراً يسير قدماً بالتوازي في اتجاه مجالات الحياة فرادى. لقد بلغت عقلنة القانون المدني مثلاً، بالنظر إليها كتبسيط مفهومي وتبويب للمادّة الشرعية، تكمن ذروتها الشكلية إلى حدّ الآن في القانون الرّوماني في أعقاب العصر القديم. في حين أنها ظلت متأخرة على الأخصّ في بعض البلدان التي بلغت فيها العقلنة الاقتصادية أعلى درجة، لاسيما في إنجلترا، حيث منيت نهضة القانون الرّوماني بالفشل أمام سلطان رابطات رجال الشرع الكبرى، بينما تواصلت هيمنته في المناطق الكاثوليكية بأوروبا الجنوبية دون انقطاع. إن الفلسفة العقلانية الدنيوية صرفاً لم تنشأ في القرن الثامن عشر فقط، أو بالخصوص في البلدان ذات التطور الرأسمالي البالغ فحسب. فالمذهب الفولتيرياني [نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي فولتير (Voltaire)] ما انفك إلى اليوم شائعاً بين شرائح عريضة من الطبقات العليا والوسطى - وهو الأهم عملياً - في البلدان الكاثوليكية الناطقة باللهجات الرومانية [أي المنحدرة عن اللاتينية]. ولئن فهمنا من "العقلانية العملية/ التطبيقية" أنها

ذلك النمط من مناهج الحياة الذي يقرنه الناس عامّة وعن وعي بالمصالح الدنيوية للأنـا المفـرد، وتُـقـيّـم من هذا المنطلق، فـإنّ هذا النمط الحياتي كان ومازال إلى اليوم يمثـل خاصية نمطية مميّزة للشعـوب القائـلة بـ"حرّية الاختيار/ القـدرية"، مثلما نراه متجذراً بعمق لدى الإيطالي والفـرنسي. وقد سبق أن تأكـد لـنا يقـينـاً أن هذا ما شكل بتاتـاً الأرضية التي ينعت عليها بالخصوص تلك الصلة التي يربطها الإنسان بـ"مهـنته" كواجب، مثـلما تتطلب الرأسمالية ذلك. ويجوز فعلاً - وهنا فرضية بسيطة، طالما يُغـفـل عنها، حريّة بأن تبوّأ على رأس كل بحث يعالج موضوع "العقلانية" - إجراء عقـلـنة الحياة باعتماد أوجه نظر قصوى شديدة الاختلاف وحسب وجهات شديدة التنوع. إن "العقلانية" مفهوم تاريخي ينطوي في باطنه على عالم من التناقـضات والمفارقـات، وسنعمد بالذات إلى استفـسار أي فكـر أنجب ذلك الشكل الملموس من "التفكير" والعيش العقلانيين الذي نجم عنه ذلك التصوّر لـ "المهـنة" وذلك الاستعداد - اللاعقلاني، من وجهة نظر المصالح الذاتية، الـرّامية أصلاً إلى السّعادة (Eudämonistisch)، كما رأيـنـا - لتكريس الذات للعـمل المرتبط بالمهنة، الذي كان ومازال يمثـل أصلاً مميّزاً من أصول ثقافـتـنا الرأسمالية. وما يهمّـنا هنا هو أصل ذلك العنصر اللاعقلاني الكامن في هذا المفهوم لـ "المهـنة" ومأتـاه.

الفصل الثالث

مفهوم المهنة عند لوثر - غاية البحث

لقد تبين الآن بجلاء أن في الكلمة الألمانية مهنة/ حرفة (Beruf)وكذلك، ولربما بصفة أوضح، الكلمة الإنجليزية (Calling)، رنّة مصاحبة لتصوّر دينيّ – أن هناك واجباً أو فـرضاً كلف به الإلـه – يلمسها المرء مزيداً بقـدر ما يقع التشديد على المعنى الصحيح للفظة. وإذا اقـتـفينا أثر الكلمة في المجرى التاريخي، وعبر لغات شتى الحضارات، اتضح أن الشعوب ذات الأغلبية الكاثوليكـية ليس عندها عبارة شبيهة الصّبغة للـدّلالة على ما نسمّيه نحن مهـنة (بمعنى وضعية في الحياة، مجال عمل محدّد)، مثلما كانت عليه الحال لدى شعوب العصر القـديم الكلاسيكي أيضاً[1]، في حين أنها

(1) من لغات العصر القـديم لم تكـتنف سوى العبرية عبارات ذات صبغة شبيهة. وأول ما يعترضـنا هذا في لفظة המלאכה المستعملة للدلالة على وظائف كهنوتية (Ex. 35, 21; Neh. 11, 22; 1 Chr. 9, 13; 23,4; 26, 30) وعلى أعمال في خدمة الملك (انظر خصوصاً: Sam. 8, 16; 1 Chr. 4, 23; 29,6) ومهمة موظف ملكي (Esth. 3, 9; 9, 3) وناظر على عمال (2. Reg. 12,12) وعبد (Ger. 39, 11) عامل في الزراعة (1. Chr. 27, 26) أو عند حرفـيين في الصناعة اليدوية (Ex. 31, 5; 35, 21; 1. Reg. 7, 14) أو عند تجار (Ps. 107, 23) ولأي "عمل مهني" يذكر في الإصحاح 11, 20 من سفر يسوع بن سيراخ (Sir. 11, 20) الذي سنعود إليه. واللفظة مشتقة من לאך أي بعث، أرسل، فكانت في الأصل في معنى "مهمة". وهكذا وبناء على الاستشهادات المذكورة يبدو مصدرها من الحقل الدلالي البيروقراطي الطقوسي لدولة السخرة المصرية والسليمانية، المقتدية بهذه، بديهياً. وقد اندثر أصل الكلمة معنوياً منذ القـدم، كما أفادني أ. ميركس في سابق الحال، وصارت اللفظة تستعمل لكل "عمل" وأصبحت فعلاً عامة الاستعمال شاحبة، على غرار لفظة (مهنة/ حرفة) لدينا، التي عرفت نفس المصير، خصوصاً في سياق الوظائف الدينية. وكذلك عبارة חק أي "ما تمّ إقراره"، "ما عُيّن"، "المهمة الموكولة"، والواردة بالمثل في إصحاح بن سيراخ (Sirach) 11, 20 والمترجمة في LXX بـ ηκδιαθή ، فإنها تنحدر أيضاً من لغة بيروقراطية السخرة، كمثل عبارة דבר יום (Ex. 5,13 انظر Ex. 5,14 حيث تورد LXX لفظة =

= διαθήκη كذلك بمعنى "المهمة الموكولة". يترجم إصحاح بن سيراخ 43,10 في LXX بـ ρίμακ.
من البين أن الاستعمال في سفر بن سيراخ 20 ,11 يرتبط بتنفيذ وصايا الإله – إذن بمعنى قريب من لفظة (مهنة/ حرفة) في مصطلحنا. وفي خصوص هذه الفقرة من إصحاح بن سيراخ تجدر الإحالة على كتاب سميند (Smend) حول يسوع بن سيراخ، وعلى فهرسه لحكمة بن سيراخ *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* (برلين 1907) فيما يهم العبارات διαθήκη, ἔργον, πόνος (من المعروف أن النص العبري لسفر بن سيراخ قد ضاع، إلى أن عثر عليه شيشتير (Schechter) وأتمه باعتماد فقرات من التلمود. لذا فإنه لم يتوافر للوثر ولم يكن للمصطلحين العبريين تأثير في استعماله اللغوي). وليس هناك في اللغة اليونانية اسم مواز للفظة الألمانية من حيث الصبغة الأخلاقية. هناك حيث نقل لوثر عن يسوع بن سيراخ 11، 20 و21، وفقاً لاستعمالنا اللغوي اليوم بالتمام، بـ"وأبق في مهنتك"، فإن LXX ترجمت مرة بـ ἔργον والمرة الأخرى، وفي موطن مشوه على ما يبدو (يتحدث الأصل العبري عن انبلاج المساعدة الإلهية!) بـ πόνος وفيما عدا ذلك فإن ταποήκοντα. كانت في العصر القديم تستعمل في المعنى العام "واجبات". وفي لغة الرواقيين فإن لفظة αματος (وهو ما نبهني إليه Alb. Dieterich) تحمل أحياناً صبغة معنوية شبيهة، مهما كان المصدر اللغوي. أما بقية العبارات الأخرى (مثلاً: ταξις وغيرها) فإنها تخلو من صبغة أخلاقية. وفي اللاتينية فإن ما نترجم عنه نحن بـ مهنة: أي النشاط القار والمنسوب للشغل، الذي يقوم به إنسان، والذي يكون له (في المعتاد) في نفس الحين مصدر دخل وبالتالي مورد رزقه الاقتصادي الدائم، يعبر عنه، إلى جانب لفظة "Opus" (عمل) الشاحبة، وفي صيغة ذات بعض القرابة بالمضمون الأخلاقي للكلمة الألمانية، إما بـ Officium (مشتقة من Opificiun وبالتالي دون صبغة أخلاقية في الأصل، ثم وفي وقت لاحق، كما نستشف من مؤلف Seneca *de benef.* IV, 18 في معنى مهنة) أو بـ Munus – المستمدة من أعمال السخرة التي كانت تقوم بها الجماعات الحضرية البورجوازية القديمة – أو، وأخيراً، بكلمة Professio، المشتقة بدورها، في معناها هذا، من الواجبات القانونية العمومية والمنطبقة، في وقت لاحق، خاصة على "المهن الحرة" في المعنى الحديث، متخذة بذلك في هذا المضمار الضيق دلالة عامة تضاهي نوعاً ما، وعلى كل المستويات، كلمة مهنة لدينا (بما في ذلك في المعنى الضمني للكلمة؛ مثلاً حين يقول Cicero عن شخص: "Non intelligit quid profiteatur"، أي "أنه لا يدرك مغزى المهنة التي يتعاطاها")، بفارق أنها جاءت، بالطبع، في معنى دنيوي بحت، دون أي صبغة دينية. وهو ما ينطبق بالطبع أيضاً وبالخصوص على كلمة Ars، المستعملة في عهد القياصرة بمعنى "حرفة يدوية". – وقد ترجمت [ترجمة الإنجيل اللاتينية القديمة، المعروفة بـ *Vulgata*] الكلمات المعنية في إصحاح يسوع بن سيراخ تارة بـ Opus وتارة أخرى بـ Locus وهو ما قد يكون معناه في هذه الحالة "مكانة اجتماعية". وإلى ناسك كهيرونموس (Hieronymus) [مترجم *Vulgata*] تعود الإضافة: Mandaturam tuorum، التي وفق برينتانو في إبرازها، دون التفطن – هنا كما في أماكن أخرى – أن هذا بالذات يشكل عنصراً مميزاً للمصدر التقشفي – الديني، فيما قبل حركة الإصلاح، والدنيوي، فيما بعد – للمفهوم. إنه لمن غير الثابت أي نص اعتمدت ترجمة هيرونموس؛ وليس من المستبعد أن وقع تأثير للمعنى الطقوسي لكلمة הכאלה في اللغات الرومانية [المنحدرة عن اللاتينية: (Romanischen)] لا تنطوي سوى لفظة (Vocacion) الإسبانية، في معنى "مهنة": "الدعوة" الباطنية إلى شيء، على صبغة دلالية مطابقة إلى حد ما للمعنى الألماني لكلمة "مهنة"، لكن دون توظيفها قط في المعنى الخارجي: "مهنة" [أو حرفة]. وفي تراجم الإنجيل باللغات الرومانية فإن لفظة (Vocacion) الإسبانية و(Vocazione) و(Chiamamento) الإيطالية تستعمل على نحو مطابق نوعاً ما للمعنى اللوثري والكالفيني، الذي سنتطرق اليه، فقط لترجمة كلمة κλῆσις الواردة في =

وُجدت لدى كل الشعوب ذات الأغلبية البروتستانتية. كما يتضح، علاوة على ذلك، انتفاء سبب يعود على خاصّية مميّزة ما للغة المعنية بالأمر، ذات صلة عرقية، من قبيل تعبير لـما يعبر عنه بـ"روح الشعب Volksgeist الجرماني"، بل إن الكلمة في معناها الحالي وردت في الأصل عن **تراجم الإنجيل**، وبالتحديد من فكر المترجمين وليس من روح النص الأصلي[2]. ويبدو أنها أول ما استعملت في المعنى السّاري لدينا اليوم تماماً

= العهد الجديد، أي الدعوة عبر الإنجيل إلى الخلاص الأبدي، وهو ما ترجم في *Vulgata* بـ Vocatio. (ومن الغريب أن زعم بريتتانو أن هذا الأمر الذي سقته أنا لدعم رأيي لدليل على أن لفظة "مهنة"، في معناها بعد حركة الإصلاح، كانت حيز الوجود قبل ذلك أيضاً. بيد أن هذا لا أساس له من الصحة على الإطلاق، فقد تحتم أن تترجم κλῆσις بـ (Vocatio)، – لكن أين ومتى استعملت اللفظة في دلالتها الشائعة لدينا اليوم خلال القرون الوسطى؟ فحقيقة الترجمة المذكورة وغياب المعنى الدنيوي للكلمة رغم هذه الترجمة هما الدليل). وقد استعملت كلمة (Chiamamento) على هذا النحو مثلاً في الترجمة الإيطالية للإنجيل من القرن الخامس عشر (التي صدرت سنة 1887 ببولونيه في سلسلة Collezione di opere inedite e rare)، إلى جانب لفظة (Vocazione) المستعملة في تراجم **الإنجيل** الإيطالية الحديثة. إن الكلمات المستخدمة في اللغات الرومانية مقابل الكلمة الألمانية "مهنة" في معناها الخارجي، أو الدنيوي، للتعبير عن نشاط كسب مستمر، وكما يتضح عن المواد المعجمية وعن شرح مستفيض تفضل به عليّ صديقي المحترم الأستاذ بايست (فرايبورغ)، لا تكتنف أي طابع ديني، حتى إذا وردت في الأصل عن ألفاظ ذات صبغة أخلاقية، كـ (Ministerium) أو (Officium)، أو عن أخرى، كـ (Ars)و(Professio) و(Implicare) و(Impiego)، لم تكن لها البتة علاقة بهذه الصبغة. لقد ترجمت الفقرتان المذكورتان في المستهل من إصحاح يسوع بن سيراخ، وحيث استعمل لوثر كلمة دعوة/ مهنة، بالفرنسية بـ (Office) و (Labeur) (ترجمة كالفينية) وبالإسبانية (Obra) و(Lugar) (وفقاً لـ *Vulgata*)، وفي تراجم (بروتستانتية) حديثة العهد بـ (Posto). هذا ولم يتمكن بروتستانت البلدان الناطقة باللغات الرومانية – أو أنهم لم يحاولوا تحقيق تأثير لغوي إبداعي – على غرار ما أمكن للوثر أن يحقق في لغة الإدارة الألمانية، حين كانت على درجة متدنية من العقلنة أكاديمياً.

(2) خلافاً لذلك ترد اللفظة في اعتراف الإيمان لمدينة أوغسبورغ منقوصة التطور وبصفة ضمنية فقط. ولئن أفاد الفصل 16 منه (انظر كلوديه (Kolde)، ص 43) بأن "**الإنجيل** لا ينقض نظام حكم دنيوي ولا شرطة ولا زواج، بل يريد أن يبقى على كل هذا بوصفه نظاماً إلهياً وأن يبرهن في هذه الأوضاع على محبة مسيحية وأعمال صالحة، كل حسب ما له من (دعوة/ مهنة) (تقتصر الصيغة اللاتينية على القول: et in talibus ordinationibus exercere caritatem)، فإن الاستتباع المستخلص، الملزم بالإذعان إلى أولياء الأمر، أو السلطات الحاكمة، يوحي بأنه وقع التفكير، في المقام الأول على الأقل، في مفهوم (دعوة/ مهنة) كنظام موضوعي وفقاً للمعنى الكامن في الإصحاح 7,20 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس. ثم إنّ الفصل 27 (كلوديه، ص 83) يتحدث عن "مهنة" (باللاتينية: In vocatione sua) في علاقة بالطبقات التي أمر بها الإله فحسب: رجال الدين، السلطات الحكومية، طبقة الأمراء وطبقة الأسياد وما إلى ذلك، علماً أن القول المعني هذا لا يوجد له أثر في اللغة الألمانية إلا في طبعة Konkordienbuches، بينما لا نجده في طبعة Ed. princeps.

وفي الفصل 26 (كلوديه، ص 81) فقط تستعمل الكلمة في معنى ينطوي فيما يتضمنه أيضاً على المفهوم الدارج لدينا اليوم، وذلك في القول إن "الخصْيَ ليس المراد به نيل رحمة الإله بل للحفاظ على =

كان في ترجمة لـوثـر للإنجيل، ضمن إصحاح من سفر يسوع بن سيراخ -Jesus Sir) (ach) II, 20-21)[3]. ومن ثمة فـسرعان ما استحوذت الكلمة في السّياق اللغوي غير

= مهارة الجسد بما لا يعيق الفرد عما أمر بفعله حسب الدعوة/ المهنة الموكولة إليه (الصيغة الاتينية: juxta vocationem suam)".

(3) قبل تراجم لوثر الإنجيلية، وحسبما يستنتج من المعاجم، وكما أكد لي زميلاي السيدان براونه وهوبس، لم ترد كلمة (دعوة/ مهنة)، في صيغتها الهولندية Beroep والإنجليزية Callingوالدانمركية Kaldوالسويدية Kallelse، في أية لغة من اللغات التي تشتمل عليها حالياً في المعنى الدنيوي المعمول به اليوم. إن الكلمات من اللغة واللهجات الألمانية والهولندية القـروسطية المضاهية من حيث المضمون بـ (Beruf)تعني كلها "دعوة/ نداء" (Ruf) في المعنى الألماني الدارج اليوم، بما في ذلك، وبالخصوص، – في أواخر العصر الوسيط – في معنى كلمة Berufung (= Vokation) أي دعوة مرشح لوظيفة دينية مدرّة من قـبل المفوّض على ذلك – وهي حالة خصوصية يشار إليها أيضاً في معاجم اللغات الاسكندينافـية. وقد توخى لوثر أحياناً استعمال الكلمة في هذا المعنى. لكن، ومهما كان تأثير هذا المعنى الخصوصي، فإن مفهوم (دعوة/ مهنة) الحديث يعود لغوياً أيضاً على تراجم الإنجيل، وبالتحديد البروتستانتية منها، ولم توجد إلا عند تـاولـر (مات عام 1361) بوادر باكرة لذلك ستتناولها بالذكر آتياً. لقد تكونت الكلمة في كل اللغات المتأثرة بصفة فائقة بتراجم الإنجيل البروتستانتية، كل اللغات التي لا ينطبق عليها الحال (كاللغات الرومانية) في معنى الكلمة الحالي.

لقد استعمل لوثر لفظة (Beruf) لترجمة مصطلحين اثنين مختلفين كل الاختلاف: أولاً κλῆσις حسب إنجيل بولـس وبمعنى الدعوة الربانية للخلاص الأبدي، وذلك في المواطن : 1 Kor. I, 26; Eph. 1,18; 4,1.4 ; 2 Thess. 1,11 ; Hebr. 3,1; 2. Petri 1,10 وفي جميع هذه الحالات يتعلق الأمر بالمفهوم الديني المحض لتلك الدعوة الواردة عن الإله عبر الإنجيل، المبشر به بواسطة الرسول؛ وليس لكلمة κλῆσις أية علاقة "بمهن" دنيوية في المعنى الحالي. وكانت تراجم الإنجيل الألمانية قبل لوثر تستعمل في نفس الحالة كلمة (Ruffunge) (على غرار كل المخطوطات القروسطية بمكتبة هـيدلبارج)، وتستعمل عوضاً عن فون غوت غيروفيت (Von Gott geruffet) (حرفياً: مدعى من الرب). (حرفياً: مطالب به من الرب) وثانياً: فإنه ترجم – كما سبق ذكره – تلك العبارة من يسوع بن سيراخ التي وردت في الهامش السابق في ترجمة LXX: καὶ ἐμμενε وἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι بـτῷ πόνῳ σου "وثابر على البقاء في ما لك من (دعوة/ مهنة) و"وأبق في ما لك من (Beruf)" عوضاً عن "وأبق في ما لك من في شغلك (Arbeit)"، وقد اكتفت تراجم الإنجيل (المعترف بها رسمياً) الكاثوليكية الموالية (مثلاً ترجمة فليشوتز (Fleischütz)، فولدا 1781)، في هذا الصدد (كما في الفقـرات المعنية من العهد الجديد) بالنسج على منواله [لوثر]. إن الترجمة التي توخاها لوثر في هذا الموضع من إصحاح يسوع بن سيراخ هي، حسبما يبدو لي، أول حالة ترد فيها كلمة (Beruf) الألمانية في محض المعنى الدنيوي المستعمل اليوم. (وقد تُرجم الأمر السّابق في نفس الإصحاح – v 20 – στῆθι ἐν διαθήκῃ σου بـ "وأبق في كلمة الرب"، بالرغم من أن الإصحاحات في سفر بن سيراخ 1 ,14 و 10 ,43 تستعمل لفظة διαθήκη – وفقـاً للكلمة العبرية Ausdruckחק التي يستعملها بن سيراخ (حسب تعابير تلمودية) في صيغة شبيهة بلفظتنا (Beruf)، قد يكون مغزاها قـدر/ مصير/ مكـتوب (Schicksal) أو "العمل الموكول"). مثلما أشرنا، لم تندرج الكلمة (Beruf) في اللغة الألمانية في المعنى المستحدث والحالي، وغابت – حسبما أعلم – حتى عن مترجمي الإنجيل القدامى أو الخطباء الوعظين. لقد كانت تراجم الإنجيل الألمانية السابقة للوثر تستعمل لإصحاح بن سيراخ لفظة (Werk) [عمل/ فعل/ إنجاز]. واستعمل بيرتولد ريغينسبيرغ (Berthold von Regensburg)في خطبه كلمة Arbeit هناك حيث يعنّ لنا أن نستعمل (Beruf). وهكذا فإن الاستعمال اللغوي هنا هو ما كان عليه في العصر =

= القـديم. إن أول موضع أعرفه إلى حد الساعة لا يستعمل (Beruf) ولكن (Ruf) (ترجمة لـ κλῆσις) تعبيراً عن عمل دنيوي صرف يعترضنا في خطبة تـاولـر الممتازة حول الإصحاح Ephes. 4 (طبعة بازل f. 117 v) حيث الحديث عن قرويين ينصرفون لرفع الغبار وأنهم "طالما يتبعون نداءهم (Ruf) بحذق وأمانة" يحسنون الفعل بأفضل حال "من رجال الدين الذين لا يعيرون اهتماماً لندائهم (Ruf)". ولم تنفذ هذه الكلمة في هذا المعنى في الاستعمال اللغوي غير الديني. ورغم أن استعمال لوثر اللغوي تأرجح في المستهل بين (Ruf) و(Beruf) فإنه ليس ثمة ما يثبت تأثيراً مباشراً صادراً عن تـاولـر، ولو أنه تعترضنا بعض السمات من خطبة هذا الأخير المذكورة في مؤلف لـوثر الموسوم بـ حرية إنسان مسيحي (*Freiheit eines Christenmenschen*) مثلاً. إذ إن لوثر لم يستعمل الكلمة في المعنى الدنيوي الصرف، كما فعل تـاولـر (بخلاف رأي دينيفل (Denifle) في مؤلفه حول لوثر، ص 163).

ومن الجلي أن النصيحة في سفر بن سيراخ، بصرف النظر عن التنبيه العام بالوثوق بالإله، وفي الصيغة الواردة في LXX، لا صلة لها بتقـييم ديني للعمل المهني الدنيوي (وعبارة πόνος، الواردة بمعنى "عناء/ مشقة" في الموطن الثاني الذي دخل عليه تشويه، قد تدل بالأحرى عكس ذلك، إن ليس هناك تشويه). وما يقول يسوع بن سيراخ يتطابق مع وعظ مؤلف المزامير (المزمور 37، 3): "التزم بمكانك واقتت بصدق"، وهو ما يتضح كذلك من الربط بالتحذير (الآية 21) أن لا يدع المرء نفسه ينبهر بأعمال الكافرين، بما أنه يتيسر للإله إغناء فقير. والتحذير في البداية فقط: أن يمكث المرء في dernpzu (الآية 20)، يعكس بعض الشبه بالقول الإنجيلي κλῆσις، إلا أن لوثر يحجم هنا عن استعمال لفظة Beruf (مقابل اللفظة الإغريقية διαθήκη). وكانت همزة الوصل بين الاستعمالين، المتباينين ظاهرياً، لكلمة (Beruf) عند لوثر هي الإصحاح المذكور في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس وترجمته.

ويقول النص حسب ترجمة لوثر (في الطبعات الحديثة المألوفة) لرسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس، الإصحاح السابع، الآية 17: "... كل أحد يسلك حسبما دعاه الرب ... (18) وإذا دعي أحد وهو مختون فلا يصير لنفسه غلفة. و وإذا دعي أحد وهو ذو غلفة فلا يتعمد الختان. (19) وما الختان بشيء ولا الغلفة بشيء، وإنما الالتزام بوصايا الإله. (20) وكل أحد يبقى على الدعوة التي دعي إليها (ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη – وهو بدون شك اشتقاق من العبرية، كما قال لي السيد أ. ميركس – وترجم في *Vulgata* بـ: (In qua vocatione vocatus est). (21) ولئن دعيت خادماً، فلا تبالي بذلك؛ لكن إذا أمكنك أن تصبح حراً، فالأحرى بك أن تفعل. (22) ذلك أن من دعي خادماً فإنه سيد محرر؛ وبالمثل من دعي حراً فهو خادم للمسيح. (23) لقد اشتريتم بثمن باهض فلا تصبحوا خدماً للبشر. (24) على كل أحد، أيها الإخوة الأعزاء، أن يبقى لدى الإله حسبما دعي إليه" وفي الآية 29 ترد الإشارة إلى أن الوقت "قـصير"، فتعقـبها التوصيات المعروفة، المعللة بالانتظارات الأخروية (31)، أن يكون للمرء نساء كما لو لم يكن له ذلك، وأن يشتري كما لو أنه لا يملك ما اشترى... إلخ. وفي ارتباط بالآية 20 قام لوثر في تعليق على تراجم الإنجيل الألمانية القديمة، سنة 1523، بترجمة عبارة κλῆσις بـ (Ruf) (طبعة ارلانغن، ج 51، ص 51) وأولها بـ (Stand) [طبقة/ وضع/ وضعية/ مكانة/ حالة...].

وبالفعل يبدو جلياً أن لفظة κλῆσις تتطابق في هذا الموطن – وفيه فقط – إلى حد ما مع الكلمة اللاتينية Status والكلمة الألمانية Stand (Ehestand, Stand des Knechtes usw.). (لكن بالتأكيد ليس بمعنى (Beruf) في الاستعمال الدارج اليوم (مهنة/ حرفة)، كما افترض بريتانو – المصدر نفسه، ص 137. ويستبعد أن أمعن بريتانو في قراءة الموطن المعني ذاته وتعليقي عليه). وتعترضنا نفس الكلمة، في معنى يوحي بما لدينا – حسب المصدر على شبه بعبارة ἐκκλησία –، مرة واحدة في الأدب اليوناني [القـديم]، وذلك في مقطع من نص ديونيسيوس فون هاليكارناس (Dionysius von Halikarnass)، =

الدّيني لكافة الشعـوب البروتستـانتية على دلالتها الحالية، بينما انعدم فيما سبق وجود

= حيث إنها تتطابق مع الكلمة اللاتينية Classis – وهي مشتقة من الإغريقية وتعني الفصيلة/ الجماعة من المواطنين التي تمت دعوتها/ تعبئتها -- هذا وقد فسّر تيوفلاكتوس (القرن 12/ 11) الإصحاح 7، 20 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس كما يلي: ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν *οἵῳ* τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπίστευσεν (وكان الزميل السيد دايسمان هو الذي لفت انتباهي إلى هذا المقطع).
– وبأي حال فإن كلمة (Beruf)، في معناها المتداول لدينا اليوم، لا تتناسب مع لفظة κλῆσις أما لوثر الذي استوعب اللفظة الأخيرة في سياق التحريض المعلل تعليلاً أخروياً، بأن يبقى كل أحد في الوضع الذي دعي لأن يكون فيه، وترجمها بـ (Beruf)، فإنه عمد في وقت لاحق، عندما تولى نقل الأناجيل المنحولة، إلى ترجمة النصيحة في سفر بن سيراخ بأن يظل كل أحد في شغله، بالمثل بـ (Beruf). وفي الأثناء (أو في نفس الوقت تقريباً) أثبتت في اعتراف إيمان أوغسبورغ (1530) العقيدة الجوهرية البروتستانتية حول عدم جدوى المغالاة الكاثوليكية في الأخلاقية الدنيوية واستعملت بالمناسبة عبارة "لكل أحد حسب دعوته (Beruf)" (انظر الهامش السابق). وهذا هو ما يبرز في ترجمة لوثر، إلى جانب تلك النزعة في بدايات الثلاثينات إلى إعلاء شأن قداسة النظام الذي يتنزل فيه الفرد، والذي هو متأت من إيمانه بقضاء الإله وقدره حتى فيما يهم جزئيات الحياة، وفي نفس الحين عن ميله إلى تقبل النظام الدنيوي على أنه من إرادة الإله التي لا تتغير. واستعملت كلمة (Vocatio) في اللاتينية التقليدية بمعنى دعوة ربانية إلى حياة قدسية، لاسيما في الدير أو كرجل دين، فكان لهذا، وتحت وقع تلك العقيدة الجوهرية، تأثير على ترجمة لوثر التي اصطبغت بمعنى عمل "مهني" دنيوي. فبينما توخى الآن ترجمة كلمتي ἔργον πόνος والواردتين في سفر بن سيراخ بـ (Beruf)، في حين أنه لم يتوافر فيما سبق، كحل، سوى المماثلة على ترجمة الراهب اللاتينية، تولى قبل بضعة أعوام، في سياق حكم سليمان (22، 29) ترجمة العبارة العبرية הכאלם، التي هي الأصل لكلمة ἔργον في النص الإغريقي لسفر بن سيراخ – بمعنى كلمة Beruf الألمانية وKald، Kallelse الاسكندينافية – انطلاقاً بالخصوص من Beruf بمعنى مهنة دينية، وكذلك، وفي مواطن أخرى بـ شغل... (Geschäft) : engl. Bibel; *opus* : *Vulgata*) LXX : ἔργον *business*). وهكذا ظل ابتكار كلمة (Beruf) في المعنى المتداول لدينا اليوم (مهنة، حرفة) بدعة لوثرية. في نظر الكالفينيين كانت الأناجيل المنتحلة غير قانونية. ثم إنهم انتهى بهم الأمر، في سياق ذلك التطور الذي دفع بالاهتمام بعقيدة "الاختبار" إلى المقدمة، أن قبلوا وتبنوا مفهوم Beruf في معناه اللوثري وزادوا في التنصيص عليه. إلا أنهم لم يجدوا له في التراجم (الرومانية) الأولى مصطلحاً مقابلاً ولم يكن بوسعهم إيجاد نظير له صالح الاستعمال في لغة تامة الرسوخ [كالفرنسية].

وفي القرن السادس عشر أصبحت لفظة (Beruf) في دلالتها الحالية دارجة الاستعمال في الأدبيات غير الكنسية. وكان مترجمو **الإنجيل** قبل لوثر يستعملون مقابل κλῆσις كلمة (Berufung) (مثلاً في مخطوطات هايدلبارغ من سنوات 1462/ 66 و1485)، وفي ترجمة إيكشيه إينغولستادير (Ecksche Ingolstädter) من سنة 1537 نقل كما يلي: "In dem Ruf, worin er beruft ist" ("في النداء الذي دُعي إليه"). واحتذت التراجم الكاثوليكية اللاحقة في الأغلب حذو لوثر رأساً. وفي إنجلترا استعملت ترجمة ويكلف الإنجليزي جون ويكليف للإنجيل (1382، وهي الأولى) لفظة Cleping (الكلمة الإنجليزية القديمة التي عوضت فيما بعد بـ Calling). بينما استوعبت ترجمة تيندال (Tindal) (1534) الصيغة على نحو طبقي ونقلت كما الآتي: In the same state wherein he has called؛ وبالمثل تصرفت ترجمة جينيفا (Geneva) (1557). وعمدت ترجمة كرانمير (Cranmer) الرسمية (1539) إلى استبدال State بـ Calling، في حين عادت ترجمة رايمسير (Rheimser) (الكاثوليكية) من سنة 1582، وعلى منوالها تراجم **الإنجيل** الإنكليكانية الموالية للبلاط في عصر الملكة إليزابيث، إلى استعمال Vocation، بالاستناد إلى الترجمة اللاتينية القديمة *Vulgata*. هذا وقد تفطن موراي (Murray) إلى =

أي مؤشر لمعنى لفظي شبيه في التراث اللغوي غير الدّيني. وحتى في أدبيات الخطب الوعظية الدّينية لا وجود لأثر لذلك، على ما يبدو، إلا بالرّجوع إلى أحد المتصوّفين الألمان الذين كان لهم تأثير موثق على لوثر.

وعلى غرار معنى الكلمة - وهو ما لا يخفى على أحد عموماً - فإن الفكرة المنبثقة عنها أيضاً جديدة وناتجة عن عصر الإصلاح الديني. ولا يعني هذا أن القرون الوسطى وحتى العصر القديم (أواخر العصر الهيليني) لم تشهد بوادر لهذا التثمين للعمل الدنيويّ العادي، كما ينطوي عليه مفهوم المهنة هذا - لنا عودة لهذا الموضوع لاحقاً. لكنّ هناك أمراً جديداً أصلاً: ألا وهو تثمين القيام بالواجب في سياق مهنة دنيوية باعتباره أسمى مضمون تكتسبه بغية تأكيد الذات أخلاقياً على الإطلاق. لقد كان هذا هو النتيجة المحتومة للتصوّر حول المغزى الدّيني من العمل الدنيوي الاعتياديّ، وما أفرز مفهوم المهنة في هذا المعنى بادئ ذي بدء. لقد برزت إذن في صلب المصطلح مهنة تلك العقيدة الدغمائية المركزية لكل فرقة بروتستانتية ترفض التمييز الكاثوليكي للوصايا الأخلاقية المسيحية بين فرضية (Praecepta) ومستحبة (Consilia) وتعتبر أن السّبيل الوحيد لعيش يحظى برضاء الإله لا يتمثل في المزايدة في خلوقية دنيوية تلتزم التزهد الرّهباني، بل فقط في أداء الواجبات في الدّنيا، كما أنها تترتب على وضعية الفرد في الحياة التي تغدو له من هنا "المهنة".

لقد تطوّرت هذه الفكرة لدى لوثر[4] خلال العشرية الأولى من نشاطه

= أن ترجمة كرانمير للإنجيل كانت في إنجلترا المصدر للمصطلح الطهوري Calling في معنى "مهنة/ حرفة" = Trade. وتعترضنا Calling في استعمالها هذا المعنى منذ أواسط القرن السادس عشر؛ فكان الحديث منذ 1588 عن Unlawfull callings ("مهن غير شرعية")، وعام 1603 عن Greater) (Callings بمعنى مهن/ حرف "سامية"... إلخ. (انظر موراي المصدر نفسه) - (غريب كل الغرابة تصور بريتانو - المصدر نفسه، ص 139 - القائل إنه في القرون الوسطى لم تترجم Vocatio بمعنى (Beruf) وإن المفهوم هذا لم يكن معروفاً آنذاك، لأن الأحرار فقط كانوا مؤهلين لتعاطي مهنة، في حين أنه لم يكن، في ذلك العصر، ثمة أناس أحرار - في المهن/ الحرف البورجوازية. وبما أن الترتيب الاجتماعي لقطاع الصناعة والتجارة القروسطي كان، على نقيض العصر القديم، يقوم على العمل الحرّ وإن التجار كانوا دون استثناء تقريباً رجالاً أحراراً، فإني ألاقي صعوبة في فهم هذا الرأي).

(4) انظر في خصوص ما سيلي البحث القيّم: K. Eger , *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen 1900)، الذي ربما تتمثل نقطة ضعفه الوحيدة، على غرار جل الكتابات اللاهوتية، في انتقاص الوضوح في تحليل مفهوم "القانون الطبيعي" (انظر إ. ترولتش (E. Tröltsch) في عرضه النقدي لكتاب: Seebergs: *Dogmengeschichte* (Gött. Gen. Anz. 1902)، ثم وبالخصوص في الفصول المرتبطة بالموضوع من كتابه حول التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية).

الإصلاحي. في البداية كان يرى العمل الدنيوي، طبقاً للتقاليد القروسطية بالخصوص، كما عرضها مثلاً توما الأكويني[5]، على أنه، رغم وجوده بمشيئة الإله، ينتمي إلى الخليقة، وإنه الأساس الطبيعي الضّروري للحياة العبادية العقائدية وإنه أخلاقياً يتساوى، حاله حال الأكل والشرب[6]. لكن بمزيد تشكل فكرة "العقيدة/ الإيمان فقط" والعمل على تنفيذها فيما نتج عنها من مضاعفات، وبما تقيّدت به من مضادة متنامية الحدّة "للنصائح الإنجيلية" الكاثوليكية بالرّهبنة، "التي أملاها

---

(5) ولئن اعتبر توما الأكويني تقسيم البشر الطبقي والمهني من فعل العناية الربانية فإن المقصود بذلك الكون الموضوعي للمجتمع. أما أن يتجه الفرد وجهة مهنة (Beruf)(كما عانا أن نقول، بينما قال توما: Ministerium أو Officium) ملموسة محددة فعلى ذلك في Causae Naturales:
Quaest. quodlibetal. VII art. 17c: "Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum *status distribuit*,.... secundo etiam *ex causis naturalibus*, ex quibus *contingit*, quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia*...

وعلى نفس الوجه ينطلق تقييم بسكال (Pascal) للمهنة (Beruf) من المقولة أن الصدفة هي التي تحتم اختيار المهنة (انظر: A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907). ومن بين النظم الأخلاقية الدينية "الأساسية" فإن أكثرها تكاملاً وارتباطاً على هذا الصعيد هي الوحيدة التي تقوم بينها على اختلاف: ألا وهي الهندية. إن التناقض بين مفهوم المهنة التومائي والبروتستانتي (وحتى اللوثري المتأخر، المتجانس فيما يرتبط بالتشديد على العناية الربانية) واضح عياناً بما يجعل في الاستشهاد السابق مؤقتاً كفاية، بما أننا سنعود للنظر في وجهة النظر الكاثوليكية. (انظر حول توما الأكويني: Maurenbrecher, Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898). ولئن برز في بعض الجزئيات تطابق بين لوثر وتوما فذلك يرتبط بتأثير الفلسفة المدرسية (السكولاستيك) عامة أكثر منه تأثير توما بالذات. وقد بيّن دينيفل أن لوثر لم يتعرف على الأكويني إلا بما قلّ (انظر: *Denifle*, Luther und Luthertum, 1903, S. 501 وكذلك: *Köhler*, Ein Wort zu Denifles Luther, 1904, S. 25f.).

(6) في عمل لوثر *Von der Freiheit eines Christenmenschen* ("في حرية إنسان مسيحي") تستعمل أولاً عبارة "الطبيعة المزدوجة" للإنسان لتأسيس الواجبات الدنيوية في معنى القانون الطبيعي (Lex naturae) (والقصد هنا بالطبع: النظام الطبيعي للعالم)، ومأتاها أن الإنسان (طبعة أرلنغن، ج 27، ص 188) في واقع الحال مقيّد بجسده وبالمجموعة الاجتماعية. - ثانياً: في هذا الوضع فإن الإنسان (المصدر نفسه، ص 196) - وهو تبرير ثانٍ متصل بما سبق - إن كان مؤمناً مسيحياً، يعقد العزم على مقابلة حكم الرب بالنعمة، الصادر عن حب محض، بممارسة حب الغير. ومع هذا الربط الهش بين "الإيمان" و"الحب" يتقاطع، ثالثاً: التبرير التقشفي للعمل باعتباره وسيلة تكسب الإنسان "الداخلي" السيطرة على الجسد. - رابعاً: وبالتالي فإن النشاط العملي - هكذا يتواصل الاستدلال ليبرز من جديد مفهوم القانون الطبيعي (هنا في معنى: الأخلاقية الطبيعية) في صيغة مغايرة - كان فطرة امتلكها آدم (قبل السقوط) بعد أن غرسها فيه الإله فمارس العمل "لا لشيء إلا لإرضاء الرب". خامساً وأخيراً (ص 161 و199): ترد في ارتباط بإصحاح متى 18 ,7 وما يلي فكرة أن العمل الجيد في المهنة نتيجة للحياة الجديدة المتأتية عن الإيمان، ولا بد أن تكون هذا. لكن لم يكن هذا المصدر الذي نشأت عنه فكرة "التبرير" الكالفينية الحاسمة. إن النفس العارم الذي يغمر مؤلف لوثر هذا هو ما يفسر تثمين عناصر اصطلاحية متباينة.

الشيطان" بحسبه [لوثر]، ازدادت "المهنة" في نظره قيمة وأهمية. لم تعد حياة الرهبنة في نظره الآن عديمة الجدوى تماماً لتسويغ النفس أمام الإله دون غيره، بل صار يراها كذلك نتيجة أنانية لموقف خال من المحبّة يتنصل من واجبات الدنيا. وعلى نقيض ذلك يلوح النشاط المهني الدنيوي كتعبير ظاهر لمحبّة الغير؛ إلا أن التعليل هذا جاء بصفة ساذجة بعيدة عن الواقع لأقصى درجة وفي تضاد غريب شاذ أو يكاد مع مقولات آدم سميث(7) المعروفة، ولاسيما بالإشارة إلى أن توزيع العمل يوجب على كل فرد أن يعمل لصالح الغير. بيد أن هذا التعليل لم يلبث أن انكسف واختفى، تاركاً المجال، بتشديد متنام، للرأي أن أداء الواجبات الدنيوية يشكل بأي حال السّبيل الوحيد للحظوة برضاء الإله، وأنه الوحيد دون غيره يجسّم إرادة الإله، وبالتالي فإنّ أي مهنة مباحة تعني الكثير قبالة الإله(8).

وليس من الضروري أن نشدّد على أن هذا التثمين الأخلاقي للحياة المهنية الدنيوية يعدّ إنجازاً خطر البعد ناتجاً عن حركة الإصلاح الدّيني وعن لوثر بالتحديد(9). عوالم بأسرها تفصل هذا الفهم عن الكره العميق الذي استنكر به مزاجُ [المفكر الفرنسي] باسكال التأملي تقدير العمل الدّنيوي، الذي لم ير له تفسيراً،

(7) "نحن لا نترجى فطورنا من لطف القصاب والخباز والفلاح بل من حرصهم على مصلحتهم الشخصية؛ إننا لا نتوجه لما لديهم من حبّ الغير بل لأنانيتهم، ولا نحدثهم قطعاً عن حاجياتنا بل دائماً عن مصلحتهم" (W. of N. I, 2).

(8) "Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi rata erunt." (Exegese der Genesis, Op. lat. exeg. Ed. Elsperger VII, 213). لقد وردت الفكرة، قبل لوثر، لدى تاولر الذي يضع الدعوة/ النداء (Ruf) الدينية والدنيوية مبدئياً على قدم المساواة من حيث القيمة. ولقد اشترك لوثر والتصوّف الألماني في التضارب مع المذهب التومائي. ويبرز هذا التضارب من حيث الصياغة في أن توما – بغية تكريس القيمة الأخلاقية للتأمل، ولكن أيضاً من وجهة نظر الراهب المتسول – وجد نفسه مضطراً إلى تأويل قول بولس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكل" بما مفاده أن الشغل، الضروري من باب القانون الطبيعي، مفروض على الإنسان كجنس، وليس على كل الأفراد. إن الترتيب التفاضلي في تقييم العمل، بداية من العمل العبودي (Opera servilia) للفلاحين وما فوق، لأمر مرتبط بالطابع الخصوصي لرهبنة التسول المقيدة، لأسباب مادية، بالمدينة كمستقر، وما كان ليقبله المتصوّفة الألمان، ولا ابن الفلاح لوثر، ولو أنهم، وفيما بينهم، يتفقون في الرأي فيما يتعلق بتثمين المهن والتأكيد على التقسيم الطبقي كونه من مشيئة الإله. انظر في خصوص آراء توما الأكويني: Maurenbrecher المصدر المذكور ص 65 وما يليها.

(9) ومما ينمي الدهشة رأي بعض الباحثين أن ابتكاراً جديداً كهذا من شأنه أن يمر مروراً على فعل البشر دون ترك أثر. أعترف أنني لم أفهم القصد.

حسب قناعته الراسخة، إلا كونه صادراً عن غرور أو دهاء[10]. وأبعد منه ذلك التكيّف السّخيّ على الدنيا من باب المنفعية الذي حققته النزعة الترجيحية اليسوعيّة. أما عن كيفيّة تصوّر الدلالة الفعلية لإنجاز البروتستانتية هذا بالتفصيل فذلك، وعلى العموم، ممّا يُلمس لمساً شعورياً بضبابية، أكثر منه أن يدرك بوضوح.

وربما، وقبل كل شيء، ليس هناك داع للتأكيد على أنه لا يصح اعتبار لوثر مرتبطاً ارتباطاً داخلياً بـ"العقلية الرأسمالية" في المعنى الذي تناولنا فيه العبارة إلى حدّ الآن – ولا في أي معنى آخر بالمرّة –. فلليوم نلاحظ أن تلك الأوساط الكنسية التي تواظب على الإشادة بذلك الـ "إنجاز"، أي الإصلاح الديني، والتحمس له أكثر من غيرها لا تكنّ ميلاً للرأسمالية في أي معنى كان. فما بالك لوثر الذي لا شك أنه كان يرفض أية علاقة بعقلية من قبيل ما تجلى على يدي فرانكلين رفضاً قاطعاً. وبالطبع لا تستقيم هنا الإحالة على تأنيبه المتكرّر ضد كبار التجار من أمثال أسرة فوغر[11] واعتبار ذلك مؤشرات تندرج في هذا السّياق. ومن الأجدر هنا أن ننظر إلى التحامل على الوضعية المحفوفة شرعياً أو فعلياً بامتيازات، التي كانت تتمتع بها بعض الشركات التجارية الكبرى في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، بالمقارنة بالحملة المعاصرة المناوئة للاتحادات الاحتكارية، وأنه، كهذه الأخيرة، لم يكن في حدّ ذاته تعبيراً عن عقلية اقتصادية تقليدية. وقد كانت هذه ومن مثّلها، من مقرضين رهنيين وصرافين وأرباب الاحتكار وكبار المضاربين وأصحاب البنوك، المبجلين لدى الكنيسة الأنجليكانية والملوك والبرلمانات في إنجلترا وفي فرنسا، محل مناوأة عنيفة من قبل الطهوريين/ البوريتانيين والهوغنوت [البروتستانت الكالفينيين

(10) "إن الخيلاء لمتأصل في القلب البشري إلى حد أنك تجد غلاماً وخادم مطبخ وحمالاً يتباهى ويطالب بمعجبيه..." (طبعة Faugères، ج 1، ص 208؛ انظر كوستر (Köster) مصدر مذكور، ص 17 و136). في خصوص موقف بور – روايال والمذهب الجانساني المبدئي (Jansenisten) من مهنة/ دعوة (Beruf) والذي سنعرج عليه قليلاً لاحقاً، انظر العمل المرموق للدكتور بول هونغشيم (Dr. Paul Honigsheim) بعنوان: *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jh.* (Heidelberg, hist. Diss. 1914).

(11) في شأن آل فوغر رأى لوثر أنه "ليس مما يبيحه الحق ولا الإله أن يتكدس على مدى عمر إنسان خير عظيم وجدير بالملوك على هذا الشكل." إنه بالأساس تعبير عن سوء ظن واحتراز فلاح حيال رأس المال. وبالمثل كان لوثر ذا تحفظ إزاء شراء الريع (Rentenkauf)، بما أن ذلك، حسب قوله، "شيء محدث ابتدع بتسرع" (Gr. Sermon v. Wucher, Erl. Ausg. 20 S. 109)، – أي أنه رأى في ذلك أمراً غامضاً غير شفاف اقتصادياً، كما قد يلوح سبر (Terminhandel)، مثلاً، لرجل الدين الحديث.

الفـرنسيين][12]. وفي مراسلة لأوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) إلى "البرلـمان الطويـل"، عقب موقعة دنبار (Dunbar) (أيلول/ سبتمبر 1650)، نقرأ الآتي: "رجاء أن تضعوا حدّاً لتجاوزات كل المهن، وإذا يوجد أحد يدفع بكثير الناس إلى الفـقـر لـتمكيـن القـليـل منهم من الإثراء فذلك لا يليق بكيان جماعي" – لكن قد يرى البعض من جهة أخرى أنه (كرومويـل) كان مفعماً بتفكير "رأسمالي" متميز للغاية[13]. وعلى نقـيض ذلك تتجلى بما لا يدع مجالاً للشك في تصاريح لـوثر العديدة ضدّ الرّبـا وأخذ الفائض، المصوبة على المدرسة "السكولاستيكية" المتأخرة، كيفية تصوّره "الرّجعي" أصلاً (من وجهة النظر الرأسمالية) لـكُـنه الاكتساب الرأسمالي[14]. ويتخلل هذا بطبيعة الحال وبالخصوص الحجةَ القائلة بعدم إنتاجية المال، والتي تـمّ تجاوزها آنذاك بعد، من قـبل أنطونيـن الفـلورانـي على سبيل المثال. لكن لا داعٍ لنا هنا للغوص في

(12) لقد وفق هـ. ليفي (H. Levy) في إبراز هذا التناقض (في عمله: *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912). انظر مثلاً أيضاً عريضة فرقة Leveller في جيش كرومويل ضد الشركات الاحتكارية والتجارية العظمى من سنة 1653 (في: Gardiner, *Commonwealth* II, S. 179). وقد طمح نظام لاود (Laud)، على عكس ذلك، إلى نظام اقتصادي "مسيحي – اجتماعي" تحت زعامة الملك والكنيسة – ترجّى منه الملك فوائد سياسية وجبائية احتكارية. وكان هذا بالذات ما استهدف مناهضة الطهوريين.

(13) بالإمكان فهم المقصود به هنا عبر مثال البيان الموجه إلى الإيرلنديين، الذي استهل به كرومويل في كانون الثاني/ يناير 1650 حربه الماحقة ضدهم والذي شكل الرد على بيانات الكهنوت الإيرلندي (الكاثوليكي) المؤرَّخة بكلونماكنويس في 4 و13 كانون الأول/ ديسمبر 1649. وقد ورد فيه بالخصوص: "Englishmen had good inheritances which many of them purchased with their money ... they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge .... Yon broke the union ... at a time when Irland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession ... *Is God, will God be with you?* I am confident he will not".

إن خاصية هذا البيان، الذي يذكر بالمقـالات الافـتتاحية الإنجليزية زمن حـرب "البور" [جنوب أفـريقـيا]، لا تكمن في تقـديم "مصلحة" إنجليزية رأسمالية كسبب شرعي لإعلان الحرب – إذ كان من الجائز أن يساق ذلك حجة في مفـاوضات بين جنوه والبندقـية مثلاً، حول اتساع منطقة نفوذ كلتيهما في الشرق. – بل إن أهمية الوثيقة المميزة تكمن في أن كرومويل – وكما يعلم كل من يعرف طبعه، بأعمق ما يكون من القـناعة الشخصية – يعـلل، حيال الإيرلنديين أنفسهم، شرعية إخضاعهم الأخلاقـية، مستشهداً بالإله، بحجة أن رأس المال الإنجليزي ربّى/ جبل أهل إيرلندا على العمل. (يوجد البيان، فضلاً عن كارلايل، في ص Gardiner, *Commonwealth* I, 163 وفي ترجمة ألمانية في مصنف هونيغ (Hönig) حول كرومويل).

(14) لا يتسع المجال هنا بعد للخوض بإسهاب في هذه المسألة. انظر حول المراجع واردة الذكر الهامش بعد الموالي.

التفاصيل، بما أن فكرة "المهنة" في المعنى الدّيني كانت من حيث انعكاساتها على منهج العيش الدنيوي قادرة على أن تتمثل في أشكال شديدة التنوع. – لقد كان الإنجاز الجديد الذي حققته حركة الإصلاح الدّيني، على نقيض النظرية الكاثوليكية، أن التشديد على الجانب الأخلاقي والمكافأة الدّينية على العمل الدنيوي والمنظم مهنياً قد تضخّم بدرجة فائقة. أمّا عن كيفية ازدياد نموّ فكرة "المهنة"، التي كانت تعكس ما سبق، فقد كان ذلك مرتبطاً بنوعية التديّن الواقعية، كما صار يروج عن مختلف الكنائس الإصلاحية. وكانت مرجعية الإنجيل، التي ظنّ لوثر أنه استمدّ منها فكرة المهنة، تلائم في حد ذاتها بالأولى توجّهاً اقتصادياً تقليدياً. وهو ما ينطبق بالخصوص على العهد القديم، الذي ما كان يعرف في النبوّات الأصيلة قط ما من شأنه أن يرتقي أكثر بالأخلاقية الدنيوية، وفي ما عدا النبوّات نجد ملامح أولية متفرّقة. كما أن العهد القديم كوّن فكرة دينية في منتهى الشبه في هذا المعنى تقول: ليظل كل واحد على "طعامه" ويدع الملحدين يصبون إلى الرّبح: إنه المغزى من كل المَواطن الإنجيلية التي تتمحور مباشرة حول النشاط الدنيوي. إلا مع التلمود يتغير الوضع جزئياً – ولكن ليس مبدئياً – . إن مكانة المسيح الشخصية تتميز بالابتهال النموذجي بالنسبة إلى الشرق القديم: "أعطنا خبزنا اليوم"؛ كما أن المسحة من التزهّد القاطع في الدنيا. قد جعلت كل صلة مباشرة لفكرة المهنة الحديثة بالمسيح شخصياً منعدمة ملغاة[15]. وكذلك جاء موقف العصر الرّسولي للمسيحية، الذي نطق بكلمته في العهد الجديد، ولاسيما على لسان بولس، حيال الحياة المهنية الدنيوية، من جراء الانتظارات الأخروية التي كانت تمتلك أجيال المسيحيين الأولى، إمّا قائلاً بتساوي الأمر، وإمّا أنه بالمثل ذو نزعة تقليدية في الجوهر: ما دام كل شيء في انتظار مجيء الربّ، فمن شأن كل أحد أن يظل في المكانة وفي النشاط الدّنيوي الذي وجدته عليهما دعوة/ نداء (Ruf) الربّ، ويواصل ممارسته: وبهذا فإنه لا يغدو، كفقير محتاج، عالة على إخوانه – ثم إنّما هي فترة وجيزة إلى حيان ذلك الموعد. ولقد قرأ لوثر الإنجيل بمنظار المزاج العام الذي كان عليه في كل خطرة، ولم يظل هذا المزاج طيلة تطوّره بين 1518 و1530 تقليدياً فحسب، بل إنه ما انفك يزداد تصلباً في هذه المنحى[16].

(15) انظر الآراء الواردة في كتاب جوليشير (Jülicher) الممتاز حول خطب المسيح المجازية، ج 2، ص 108 و636.

(16) تجدر الإحالة، فيما يتصل بما سيلي، من جديد على مبحث إيغير (Eger)، سابق الذكر. ثم أيضاً =

في مستهلّ نشاطه الإصلاحي، وتبعاً لـتقـييمه للمهنة تقـييماً مرتبطاً في جوهره بالخليقة، وبالنسبة إلى صنف النشاط الدنيوي، كانت تسود لدى لـوثـر، ضمنياً، نظرة ذات صلة برأي بـولـس حول تساوي الأمر في السّياق الأخروي، كما يتجلى ذلك في المقطع الإنجيلي من رسالة بولـس إلى أهل كورنثوس الأولى، الإصحاح السابع [I. Kor. 7][17]، القائـل بأنه من الجائز أن يحظى المرء بنعمة الخلاص مهما كانت الفـئة التي ينتمي إليها، ومن العبث أن يعير، خلال فترة الحياة القصيرة الفانية، أهمّية لصنف المهنة التي يتعاطاها. كما ينبغي أن يُعتبر السّعي إلى الـرّبح المادّي الذي يتعدّى الحاجة الشخصية مؤشراً على نقصان في الوضعية من حيث النعمة الربانية، وأن ذلك، بما أنه لا يبدو ممكـناً إلا على حساب الغير، يعدّ مستنكراً ذمياً[18]. وبازدياد تورطه (لـوثر)

= وبصفة مسبقة على عمل شـيكينبرغير (Schneckenburger) الجيد (دراسة مقارنة بين مفهوم التعليم اللوثري والكالـفـيني؛ Hrsg. v. Güder, Stuttgart 1855). (إن عمل لاتهارد (Luthardt) حول الأخلاقيات عند لوثر، وص 84 من الطبعة الأولى منه، الوحيدة التي كانت في متناولنا، لا يعطي شرحاً حقيقـياً للتطور المعني). انظر كذلك مؤلف سيبيرغ (Seeberg) في تاريخ العقائد الدغمائية (ج 2، ص 262) – أما المادة (Beruf) كما وردت في موسوعة: *Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche* فإنها عديمة القيمة. إذ إن العرض ينطوي، عوضاً عن تحليل علمي للمفهوم ونشأته، على خواطر سطحية شتى تمس كل ما جاء، بما فيه قضية المرأة وما شابه. – من المراجع في الاقتصاد القومي المتعلقة بلـوثـر نكتفي بذكر أعمال شمولّر (Schmoller)
(*Gesch. Der nationalökon. Ansichten in Deutschland während* der *Reformationszeit*, Z. f. Staatswiss. XVI, 1860)، وعمل فيسكمان (Wiskemann) المتحصل على جائزة (1861) وكتاب فرانك ج. وارد (Frank G. Ward) (Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Conrads Abh. XXI, Jena 1898). إن الأبحاث الممتازة جزئياً حول لوثر، الصادرة بمناسبة الاحتفاء بذكرى الإصلاح الديني، لم تأتِ، حسبما لاح لي، بجديد حاسم في خصوص هذه المسألة بالذات. وفيما يتصل بالأخلاقيات الاجتماعية عند لوثر واللوثرية فينبغي بالطبع الرجوع إلى الفصول ذات الصلة في كتاب *Soziallehren* لـ إرنست ترولتـخ (Ernst Troeltsch).

(17) تفسير الإصحاح السابع من رسالة بولس الأولي إلى أهل كورنثيوس، 1523 (طبعة أرلنغن ج 51، ص 1 وما يلي). وفيها يعـرض لوثر فكرة حرية "كل المهن" أمام الإله على الوجه التالي: **1-** كان ينبغي إبطال نظم أساسية من وضع الإنسان (نذور رهبان؛ منع الزواج المختلط... إلخ) **2-** تعزيز الحث على العمل بالواجبات الدنيوية حيال الغير (ولئن كانت متساوية أمام الإله) باعتبار ذلك مرتبطاً بوصية حب الغير. في واقع الحال يتعلق الأمر فيما يهم الاستدلالات المتميزة في الصفحات 55 و56، مثلاً، بثنائية القانون الطبيعي حيال العدل أمام الإله.

(18) انظر الفقرة المستمدة من: *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524) التي وضعها سومبارت عن صواب شعاراً على رأس بحثه حول "العقـلية في الصناعات اليدوية" *Handwerksgeistes*(= النزعة التقليدية أو الامتثالية)، ونصها التالي: "لهذا يجب عليك الالتزام بفرض أن لا تبحث عن لقمة عيشك في مثل هذه التجارة ثم إنّ تحتسب وتقـدر الاقـتيات والجهد والعمل المبذول والمخاطر، ثم إنّ =

في نزاعات الـدنيا ازداد تثمينه لـقـيمة العمل المهني. وفي نفس الحين شرع، بصفة متنامية، يدرك المهنة الحقـيقـيّة للـفـرد على أنها أمر خصوصي منـزل عليه من الإله لكي يشغل هذا الوضع الحقيقي الذي أوكلته إيّـاه المشيئة الرّبانية. ولما صار لـوثر، على إثر الصّراعات ضد فرق "الملهمين المشعوذين" وانتفـاضات القـرويين [1525]، يرى النظام التاريخي الواقعي الذي وضع الإلـه فيه الفرد أكثر فأكثر كونه انبثاقـاً مباشراً عن الإرادة الإلهية[19]، أدى التشديد المتنامي على العناية الإلهية حتى في شأن أحداث الحياة الفردية إلى الاصطباغ بصبغة تقـليدية النزعة، مطابقة لمبدأ "القضاء والقـدر": على الفرد أن يمكث بالأساس في المهنة وفي الطبقة حيث أحله الربّ، وأن يحصر سعيه الدّنيوي في حدود هذا الوضع الذي كـتب له أن يكون فيه في حياته. فـلئن كانت التقـليدية الاقـتصادية في المستهل نتيجة التسـاوي (Indifferenz) حسـب بولـس، فقد غدا لاحقـاً مستخلصاً من عقيدة العناية الرّبانية[20] التي التزم بها لـوثـر بكـثافة متنامية، والتي تجعل طاعة الإله اللامشـروطة[21] والرضاء اللامشـروط بالوضعية المسندة على قـدم المساواة. وبهذه الصفة لم يتوصّل لـوثـر قطعـاً إلى ربط العمل المهني بمبادئ دينية ربطاً قائماً على قاعدة جديدة أصلاً أو مبدئية على الإطلاق[22].

= تعـرض البضاعة للـبيع وتزيد فيها أو تنقص، بما يكافئك على هذا العمل والجهد." ونرى المبدأ هنا مصاغاً وفقـاً للفكر التومائي بالتمام.

(19) منذ رسالته إلى: هـ. ف. سترنبرغ (H. V. Sternberg) التي أهداه فيها، عام 1530، تفسيره للمزمور 117، صارت "طبقة" (صغار) النبلاء تعتبر، رغم انحطاطها الأخلاقي، مؤسّسة بمشيئة الإله (*Erl. Augs.* S. 2824). ومن نفس الرسالة تبرز بجلاء الأهمية الحاسمة لاضطرابات مدينة مونستر على تطور وجهة نظر لوثر هذه. انظر إيغير، المصدر نفسه، ص 150.

(20) وكذلك في تفسير المزمور الثالث (*Erl. Augs.* 215, S. 40) يشكل الجدل ضد المزايدة على النظام الدنيوي من قـبل الأديرة... إلخ. نقطة الانطلاق. إلا أنه أصبح الآن القانون الطبيعي، بعكس القانون الوضعي (كما يلفـقه القيصر ورجال القانون تلفيقاً)، مطابقاً رأساً لمبدأ "عدل الإله": إنه مكرس من الإله وينطوي بالأخص على التقسيم الطبقي للشعب (انظر ص 215 الفقرة 2a.E.)، بالتنصيص والتشديد فقط على تساوي الطبقات أمام الإله.

(21) مثلما تلـقـن في المقـالين: *Von Konzilien und Kirchen* (1539) و*Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

(22) مما يبين أن الفكرة المهيمنة في المذهب الكالـفـيني، والبالغة الأهمية في سياقـنا، فكرة اختبار (Bewährung) المسيحي في عمله المهني وسلوك عيشه ظلت لدى لوثر في الخلفية، المقطع من *Von Konzilien und Kirchen* 1539 Erl. Ausg. 25, S. 376 حيث يقول: "وعلاوة على هذه العناصر الجوهـرية السـبعة (التي تميّز بفضلها الكنيـسة الحقة) ثمة سمات ظاهرية تخول استشفاف الكنيسة المسيحية المقـدسة ...إذا لم نكن من الفاحشين والمدمنين على السكر، ولا نتصف بالخيلاء والتباهي =

فلقد حالت نقاوة التعاليم، بوصفها المعيار المعصوم الوحيد للكنيسة، كما تأكدت له واشتدت في قناعته رسوخاً على إثر الصّراعات التي شهدتها العشرينات [من القرن السّادس عشر]، دون نموّ أوجه نظر جديدة على الصّعيد الأخلاقي.

وهكذا فقد ظل مفهوم "المهنة" في نظر لوثر مقيداً بالمنحى التقليدي[23]:

= والعظمة، وإنها بالعفة وحسن الأخلاق والتواضع". وليست هذه السمات، حسب لوثر، واضحة كأخرى (التعاليم الخالصة والصلاة... إلخ). "لأن بعض الأقوام الوثنية أيضاً يمارسون هذه الأفعال بما يجعلهم يبدون أحياناً أكثر تقوى من بعض المسيحيين". - ولم يختلف موقف كالفين شخصياً، كما سيأتي شرحه، إلا بما قلّ، بينما اختلف الحال بالنسبة إلى المذهب الطهوري. وبأي حال فإن المسيحي في نظر لوثر يعبد الإله "In vocatione" فحسب وليس Per vocationem (Eger, S. 117ff.) - وبالذات في خصوص فكرة الاختبار (في صيغتها التقوية أكثر منها الكالفينية) توجد لدى المتصوّفة الألمان بعض التلميحات المنفردة (انظر مثلاً قول سوسو (Suso) المذكور أعلاه حسب سيبرغ *Dogmengeschichte*, S. 195؛ وكذلك تاولر سابق الذكر)، ولو أنها جاءت في سياق سيكولوجي بحت.

(23) لقد استقرت وجهة نظره النهائية في بعض استدلالاته في تفسير سفر التكوين (Op. lat. exeget. Ed. Elsperger).

الجزء الرابع، ص 109: Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum.... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti... (p. 111 eod.) Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus*... (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus.

وهو ما يوافق في الحاصل تعريف توما الأكويني بالمنحى التقليدي أو الامتثالي:
Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo.. quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam. Das Sündliche der Ueberschreitung des durch den eigenen standesgemäßen Bedarf gegebenen Ausmaßes im Erwerbstrieb begründet Thomas aus der lex naturae, wie sie im *Zweck* (ratio) der äußeren Güter zutage trete, Luther aus Gottes Fügung. Ueber die Beziehung von Glaube und Beruf bei Luther s. noch vol. VII p. 225:... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides*... Verum est quidem, placere *Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* (diese *Aktivität* im Berufsleben ist eine Tugend *lege naturae*). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (an calvinistische Wendungen anklingend).... *Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (Gegensatz gegen Augustins "vitia specie virtutum palliata") sed non numerantur, non colliguntur in altero.

"ويستدل توما الأكويني في إبراز المنكر من تجاوز القدر المقدر للمرء، بحكم انتمائه الطبقي، فيما يتعلق بفطرة الكسب، بالقانون الطبيعي حسبما هو ينبلج في غاية الأرزاق الظاهرة، بينما يستنبط لوثر ذلك من قضاء الإله وحكمه. في خصوص العلاقة بين الإيمان والمهنة لدى لوثر انظر أيضاً ج 7، ص 225: =

المهنة هي ما على الإنسان أن يرتضيها ويستكن لها باعتبارها من قضاء الإله وقـدره. وتحجب هذه الصّيغة فكرة أخرى واردة، مفادهـا أن العمل المهني يمثـل واحداً من المهـام، أو بالأحرى المهمّة التي فـرضها الإله[24]. وبتطور المذهب اللـوثـري الصّارم ازداد هذا المنحى حدةً وتأكيداً. وبرز شيء سلبي: زوال مسعى المزايدة على الواجبات الدنيوية بالـتزامات تقـشفـية، لكن مع ارتباط بالدعوة الوعظية إلى طاعة أولـياء الأمر والاستكانة إلى وضعية الحياة المقـدّرة ها هي إذن في البداية الحصيلة الأخلاقـية الوحيدة[25]. لقد سبق للـفكـر التصوّفي الألـماني، كما سيأتي شرحه عند الحديث عن الأخلاقـيات الدّينية للعصر الوسيط، أن مهّـد بصفة بالغة لـفكرة المهنة في هذه الصّيغة اللـوثرية، وذلك وبالتحديد عبر ما قـام به تـاولـر (Taul-er) من تسويّة مبدئية في الـقـيمة بين المهـن الدّينية والمهن الدّنيوية، والتقـليل من قـيمة الأشكال التقـليدية للاستحقاق على الأعمال التنسكية[26]، من جراء الأهمية الحاسمة قـطعاً للاستـقطاب بالمهجة للرّوح الرّبانية عبر التأمل والانتشاء. بـل إن الفكر اللـوثري شكّل نوعاً ما تراجعاً بالنسبة إلى ما ذهب إليه فلاسفة التصوّف، بما أن الأسس السيكولوجية لصالح أخلاقـيات مهنة تمتاز بالعقلانية غدت على يدي

---

quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia. sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides*... Verum est quidem, placere *Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* (diese *Aktivität* im Berufsleben ist eine Tugend *lege naturae*). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (an calvinistische Wendungen anklingend).... *Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (Gegensatz gegen Augustins "vitia specie virtutum palliata") sed non numerantur, non colliguntur in altero.

(24) يقول لوثر في: *Kirchenpostille* (Erl. Ausg. 10, S. 233-235/ 6): "كل أحد مدعو لدعوة/ مهنة (Beruf)ما". وعلى المرء أن يرعى هذه الدعوة/ المهنة (في ص 236 يستعمل أمر (Befehl)) ويخدم الإله بحسبها. ولا يكمن ما يرضي الإله ويسره في الإنجاز بل في ما يتضمنه من طاعة وإذعان.

(25) ويوافق هذا ولدينا هنا صورة معاكسة لما جاء أعلاه حول تأثير المذهب التقويّ على الجانب الاقتصادي للمعاملات – حين يروى أحياناً عن مقاولين عصريين أن صناعيين يعملون في منازلهم، من أتباع الكنيسة اللوثرية المتشددين، مازالوا إلى اليوم في بعض الأحيان، في مقاطعة فاستفالن مثلاً، يفكرون تفكيراً تقليدياً بأقصى درجة، ويمتنعون عن تغييرات في أسلوب العمل – دون النقلة إلى نظام المصانع – رغم رجوح ارتفاع في الدخل، معللين ذلك بالإشارة إلى الآخرة، رغم أن كل شيء سيتـاوى ويصبح على نفس الوتيرة. ويتضح أن مجرد الانتماء الكنسي والعقدي لا يحتل في حد ذاته أهمية جوهـرية في منتهج العيش في شموليته، وإنما هي مضامين دينية محسوسة هي التي أدت بمفعولها، في مرحلة نشوء الرأسمالية، ومازالت – بصفة محدودة – تؤدي دوراً.

(26) Tauler, Basler Ausg. Bl., S. 161f.

لـوثـر، وبدرجة أعلى على يدي كـنيسته، مرتبكة على غير يقـين، قـياساً بالمتصوّفـين (الذين كثيراً ما توحي أفكارهم في هذا السّياق بسيكولوجيا الاعتقاد إما للمذهب التقـويّ وإما لمذهب الكويكـر/ الصاحبيين)[27]، وذلك لأنّ النزوع إلى كـبح جماح الذات وتطويعها بالزهد والتقـشف بدا له ضرباً من الورع القـدسي بواسطة الأعمال الصالحة، مما جعـل هذا المنحى يضمحل أكثر فأكثر في صلب كنيسته.

لم نستـق من مجرد فكرة "المهنة" في المعنى اللـوثري - وهو كل ما يتعـيّن استخلاصه هنا[28] - إذن، حسبما اتضح لـنا إلى حد الآن، سوى بُعدها الإشكالي المعقـد بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه. بيد أن هذا لا يعني انعدام أهميةٍ عمليةٍ للشكل اللـوثري من النظام الجديد للحياة الدّينية بالنسبة إلى مواضيع بحثـنا. بـل العكس هو الصّحيح. إلا أنها حسبما يظهـر لا تُستمدّ رأساً من موقـف لـوثر وكـنيسته من المهنة المدنية، وعلى العموم لا تُـلمس بسهولة، كما عسـى أن يكون الحال في شأن صيغ أخرى من البروتستانتية. لذا من الأفضل أن نبادر أولاً بتفحص تلك الأشكال التي تحوّل استنتـاج علاقـة بين سلوك الحياة والمنطلق الدّيني بأكثر سهولة من المذهب اللـوثري. لقد ورد آنفـاً ذكـر الدّور اللافـت للمذهب الكالفـيني والطوائف البروتستانتية في تاريخ التطوّر الرأسماليّ. مثـلـما ألـفى لـوثر في زوينغلي (Zwingli) "روحاً أخرى" حيّة، مغايرة لما لديه، لقي خلفه الفكري أيضاً ما يختلف عنهم في المنحى الكالـفـيني بدرجة خاصّة. فما بالك في الكاثوليك الذين رأوا في الكالفـينية، منذ البداية وإلى يومنا هذا، خصمهم الحقيقي. لقد كان ذلك بادئ ذي بدء يعود إلى مجرّد أسباب سياسية: لئن لم يمكن تصوّر حركة الإصلاح الديني دون لـوثـر وصيرورته الدينية وأنها ظلت فكرياً على الدّوام مطبوعة بشخصيته، فبالمثـل ما كان يكتب الدوام الخارجي لعمله لولا الحركة الكالـفـينية. بيد أن الكره الذي يشترك فيه الكاثوليك واللوثريون حيالها يكمن أيضاً في الخاصية التي يتميّز بها المذهب الكالـفـيني فيما يتعلق بالأخلاقـيات. إن نظرة سطحية تكفي لوحدها للتأكـد من أن علاقة تأسّست بين الحياة الدينية والسّلوك الدنيوي تختلف تمام الاختلاف عما هو الحال عند الكاثولـيك من جهة و المذهب اللـوثري من جهة أخرى. وهو ما يبرز حتى في الأعمال الأدبية التي لا تتناول

---

(27) انظر خطبة تـاولـر المفعمة حماساً، المصدر نفسه وFol. 17. 18 v. 20.

(28) نظراً لأن هذا، وفي هذا الموقع، هو الغاية الوحيدة من هذه الملاحظات حول لوثر فإنها تكتفي مؤقـتاً بعـرض موجز عام، ليس من شأنه بالطبع أن يفي بالحاجة من وجهة نظر مشيدة بلوثر.

إلا شتاتاً من المواضيع الدينية. لنأخذ على سبيل المثال خاتمة "الكوميديا الإلهية"، حيث يخرس لسان الشاعر [دانتي] حيال تأمل أسرار الإله، ونضع إلى جانبها خاتمة ذلك القصيد الذي اصطلح على نعته بـ "الكوميديا الإلهية للمذهب البوريتاني/ الطهوري": "الفردوس المفقود"، حيث ينهي صاحبه، الشاعر جون ميلتون (John Milton)، النشيد الأخير، بعد وصف الطرد من الجنة، على النحو الآتي:

"التفتا إلى خلف ولمحا الركن الشرقي من الجنة/ – الذي لم يلبث أن كان لهما المقر الناعم الهنيء –

يغمره لظى نيران مستعرة رهيبة،/ وعلى بابه حشود من المردة / في قبضاتهم أسلحة من لهيب/ .

أحسّا بالدموع تتقاطر الهوينا، – / ولكن سرعان ما جففا الخدود:/

لقد ظهرت أمامهما الدنيا الفسيحة/ التي لهما أن يختارا فيها موطناً مريحاً/

تقودهما في ذلك عناية الرّب./ ,سارا بخطى وئيدة متردّدة/ مبتعدين، اليد في اليد، عن جنة عدن".

وقد سبق أن قال ميخائيل لآدم:

"... ولا تنس أن تقرن المعرفة بالفعل؛/ وأضف إلى ذلك العقيدة والفضيلة والصبر،/

ثم الاعتدال وتلك المحبة/ التي ستصبح يوماً تُمجّد بنعتها المسيحية،/ وتغدو المهجة لكل الفضائل./

حينئذ لن تأسف على فراقك لهذا الفردوس/ مادمت تحمل في نفسك ما هو أنعم بكثير".

من أول وهلة يشعر كل شخص أن هذا القول المعبّر عن التوجّه الطهوري الجدّي نحو الدنيا، أي التثمين للحياة الدنيوية كمهمة موجبة، ما كان ليرد بتاتاً على لسان أديب من العصر الوسيط. كما أنه لا يتناغم كثيراً مع الفكر اللوثري، مثلما

يعترضنا، على سبيل المثال، في الأناشيد الجماعية من تأليف لـوثر أو [الشاعر الألماني] بول غرهارت (Paul Gerhard). وعوضاً عن هذا الشعور غير المحدّد يتعيّـن هنا أن نصوغ رأياً بأكثر دقة ونطرح السّؤال حول الأسباب الضمنية لهذه الاختلافـات. إن الإحالة هنا على "طبع قـومي" ليست فقط اعترافـاً بعـدم المعرفة، بـل إنها ملغاة بالمرّة فيما يهمنا. إنه من الخطأ تاريخياً أن نسند "طبعاً قومياً" موحداً لإنجليز القرن السّابع عشر. ما كان "الفرسان" [النبلاء] منهم و"ذوي الرؤوس المستديرة" يرون أنفسهم شقيـن منفصلين فحسب، بـل فصيلتيـن بشريتين مختلـفتيـن اختلافـاً جذريـاً؛ ومن أمعـن فيهما النظر لأيدهما في الرّأي حتماً[29]. ومن جهة أخرى، وبقـدر استحالة إيجاد فارق في الطباع بين التجار المغامرين الإنجليز وأهالي مدن الهانـزا (Hanseaten) [بشمال ألمانيا] القدامى، بقـدر ما يتعـذر استنتاج فارق آخر عميق لخاصية مميزة بين الإنجليز والألمان في أواخر القرون الوسطى، من شأنه أن يُفسّر، بصفة مباشرة، من خلال المصائر السياسية المختلفة[30]. وهكذا فإنّ سلطة الحركات الدّينية ونفوذها هي بالأولى – وليس لوحدها وإنما هي بالأخص – التي نجمت عنها هنا تلك الفوارق التي نستشعرها اليوم[31].

ولئن كنا – بناءً على ذلك – سنباشر تحليـلنا للعلاقـات بين الأخلاقـيات البروتستانتية القـديمة وتطوّر العقـلية الرأسمالية انطلاقـاً من إنجازات كـالـفيـن، أي الكـالـفـينية والطوائف الطهورية/ البوريتانية الأخرى، فلا يعني ذلك أننا

(29) من شارك فرقة Levellers نظرتهم للتاريخ لتهيّن له حصر هذا في اختلافات عرقية: لقد سرى في اعتقادهم بأنهم، بوصفهم ممثلين عن الأنغلو – سكسونيين، يدافعون عن حق نسبهم (Birthright) ضد أحفاد الملك وليام الغازي والنورمانديين. ومن الغرابة بمكان أن لم يسعفنا إلى حد الساعة أحد بتفسير من باب القياسة الإناسية (Anthropometrie) حول "Roundheads" العاميين بوصفهم "ذوي رؤوس مستديرة".

(30) لاسيما الاعتزاز القومي الإنجليزي، نتيجة ميثاق Magna Charta والحروب العظمى. ومن الثابت أن العبارة الشائعة "She Looks Like an English Girl" ["تخالها فتاة إنجليزية"] التي تطلق إعجاباً بجميلة أجنبية كانت واردة منذ القرن 15.

(31) بالطبع استمرت هذه الاختلافـات في إنجلترا أيضاً قيد الوجود. فما انفكت فئة "Squirearchie" إلى يومنا الحاضر تتبنى صورة إنجلترا التقـليدية السعيدة (Merry Old England)، كما يجوز اعتبار الأمد منذ الإصلاح الديني بمثابة الصراع بين النموذجين من الكيان الثقافي الإنجليزي. ولا يسعني في هذا السياق إلا أن أحقّ م. ج. بون (M. J. Bonn) في آرائه (ظهرت في صحيفة فرانكفورتر تسايتونغ (*Frankfurter Zeitung*)) عن مؤلف Schulze-Gävernitz الجيد حول الإمبريالية الإنجليزية. انظر:
H. Levy, in A. f. Soz.-Wiss. 46, 3.

نتوقع الانتهاء إلى أن أحداً من باعثي هذه الجماعات الدينية، أو من دعاتها، قد أنشأ ما اصطلحنا على نعته بـ"العقلية الرأسمالية"، وكرسه باعتباره، بصفة ما، هدفاً لعمل حياته. فليس من السداد أن نعتقد أن أحداً منهم جعل من السّعي إلى جمع خيرات الدنيا، كغاية لذاتها، قيمة أخلاقية أصلاً. ويتعيّن أن نحسم هنا في الأمر الآتي حسماً قطعياً: لم تكن برامج الإصلاح الأخلاقي لأي من زعماء الإصلاح الديني - نعدّ من بينهم في حيز بحثنا كذلك مينّو (Menno) وجورج فوكس(George Fox)وجون ويسلي (John) Wesley - الغاية المركزية قط. إنهم لم يكونوا مؤسّسي جمعيات "للثقافة الأخلاقية" ولا دعاة لنزعات إصلاح إنسانية اجتماعية أو لمثل ثقافية عليا. الخلاص: هو ذا الذي شكل، دون غيره، محور حياتهم ومسعاهم. فيه انحشرت وانصهرت أهدافهم الأخلاقية بمجملها وتمركزت التأثيرات العملية لتعاليمهم، وكلها كانت ناتجة عن محض أغراض دينية. وسوف يتضح لنا أن التأثيرات الثقافية والحضارية الناجمة عن حركة الإصلاح الدّيني كانت بقدر وافر - أو لربّما، بالنسبة إلى أوجه نظرنا الخصوصية، في معظمها - نتائج غير متوقعة، بل عفوية وغير مستهدفة، لنشاط المصلحين، جاءت في كثير الحالات في منأى عن كل ما تهيأ لخاطرهم، أو على نقيضه أحياناً.

لذا فمن الجائز أن تشكل الدّراسة الموالية بنصيبها المتواضع إسهاماً في سبيل تجلية الصّفة التي أصبحت بها "الأفكار" فاعلة نافذة في مجرى التاريخ. ولتفادي كل سوء فهم حول المعنى الذي نرى حسبه حصول هذه الفعالية لدوافع معنوية صرف، لا بأس أن نختتم هذه الاستعراضات التمهيدية بتلميحات أخرى إضافية.

إن هذه الدّراسات لا ترمي بأي حال إلى تقييم المضمون الفكري لحركة الإصلاح تقييماً سياسياً اجتماعياً أو دينياً، أو من أي باب كان. إننا، في غائيّة بحثنا، نتوقف على جوانب من هذه الحركة لا بدّ أنها تلوح من منظور الوعي الديني الحقيقي هامشية أو خارجية بحتة. ذلك أن الهدف لا يعدو أن يكون الإسهام ببعض الشيء في استجلاء وتوضيح الأثر الذي تحدثه مسبّبات دينية في نسيج تطوّر حضارتنا الحديثة، ذات الاتجاه "الدنيوي" بالخصوص، والمتولدة عن عدد لا يحصى من المسبّبات التاريخية. لذا فإن السّؤال الوحيد الذي نطرحه هو: إلى أيّ تأثير لحركة الإصلاح الدّيني، باعتباره سبباً تاريخياً، تعود بعض المضامين المميّزة لهذه الحضارة. ولا بدّ لنا هنا أن نتحرّر من الرّأي القائل بإمكانية أن نستخلص من تحوّلات اقتصادية أنّ حركة الإصلاح

الدّيني "ضروريّة على صعيد التطوّر التاريخيّ". لقد كان من اللازم أن تتفاعل ما لا يحصى من تركيبات تاريخية لا تخضع لأيّ "قانون اقتصادي" ولا تندرج في أيّ وجه من أوجه النظر الاقتصادية مهما كانت، لكي يتسنى للكنائس حديثة النشأة أن تستمرّ في حيّز الوجود. لكن من ناحية أخرى لا ينبغي تبني فرضية عقدية ساذجة[32] كهذه، الزاعمة: أن "العقلية الرأسمالية" (دوماً في المعنى المؤقت الذي اعتمدناه إلى حدّ الآن) ما كان لها أن تنشأ وتكون إلا كإفراز عن تأثيرات معينة لحركة الإصلاح الدّيني؛ أو، وأبعد من ذلك: أن الرأسمالية بوصفها نظاماً اقتصادياً هي من نتاج حركة الإصلاح الدّيني. فحتى الحجة القائلة أن بعض الأشكال الهامّة من النشاط التجاري والصّناعي الرأسمالي كانت، كما هو معلوم، أعرق بكثير من الحركة المذكورة، تكفي لوحدها لدحر هذا الرأي وتقويضه على الإطلاق. بل ينبغي فقط استقصاء ما إذا، وإلى أي مدى، ساهمت مؤثرات دينيّة في صياغة تلك "العقلية" نوعياً وفي رواجها كمّا في أرجاء العالم، وأيّ جوانب محسوسة من الحضارة القائمة على قاعدة رأسمالية تعود عليها. ونظراً للتشابك المريع للتأثيرات المتبادلة بين الأسس المادّية وأشكال التنظيم الاجتماعية والسّياسية والمضامين الفكرية للعصور الإصلاحية، لا يتيسّر ذلك منهجياً إلا بأن نستهل باستجلاء إنْ، وفي أي النقاط، كانت هناك تجانسات انتخابية/ اصطفائية (Wahlverwandtschaften) بين أشكال معيّنة للمعتقد الدّيني وأخلاقيات المهنة يتسنى استجلاؤها وتبيّنها. بهذا تتضح في ذات الحين، وقدر الإمكان، الصفة والوجهة العامة اللتان بحسبهما، ومن جراء هذه "التجانسات الانتخابية"، يحصل تأثير الحركة الدّينية في تطوّر الحضارة المادّية. حينذاك فقط، وحالما ثبت هذا بما تيسّر من الوضوح، يمكن محاولة تقدير إلى أيّ حدّ تعزا مضامين حضارية عصرية، من حيث نشأتها التاريخية، إلى تلك المسبّبات الدّينية، وإلى أيّ حدّ إلى غيرها.

---

(32) والغريب أنها تنسب إليّ باستمرار، رغم آرائي هذه هنا وما يليها، والتي لم تتغير وبقيت واضحة بما فيه الكفاية، حسب ما يبدو لي.

القسم الثاني

أخلاقيات المهنة

في البروتستانتية التقشفية

الفصل الرابع

الأسس الدّينية للتقشف الدّنيوي

إن الرّكائز التاريخية للبروتستانتية التقشفية (في المعنى المتداول هنا للعبارة) هي أربع بالأساس : 1- الكالفينية في الشكل الذي اتخذته في أهم مناطق غرب أوروبا حيث فرضت سيادتها خلال القرن السّابع عشر على وجه الخصوص؛ 2- المذهب التقويّ؛ 3- المذهب الميثودي؛ 4- الطوائف المنبثقة عن الحركة المعمدانية/ التغطيسية[1].

لم تكن أية من هذه الحركات على انفصالٍ تامّ عن الأخرى، وحتى الانفصال التميّزي عن الكنائس الإصلاحية اللاتقشفية لم يطبق بحذافيره. لقد تأسّس المذهب الميثودي في صلب كنيسة الدولة الإنجليزية عند منتصف القرن الثامن عشر فقط، حسب نوايا مؤسّسيها لا لتكون كنيسة جديدة، وإنما وبالأحرى كإحياء جديد للروح التقشفية في صلب الكنيسة القائمة؛ ولم تنفصل عن الكنيسة الأنجليكانية إلا في مجرى نموها وتطورها، ولاسيما مع بسط دعوتها في اتجاه أميركا.

---

(1) لا نعالج الزوينغلية (Zwinglianismus)، المذهب الراجع إلى المصلح الديني السويسري زوينغلي، أولريش زوينغلي بشكل خاص، بما أنه، بعد الاستحواذ على نفوذ بالغ لفترة وجيزة، لم يلبث أن تراجع شأنه وفقد من أهميته. - أما الأرمينيانية (Arminianismus) التي تقوم خاصيتها الدغمائية على رفض عقيدة الاختيار المسبق في شكلها القاطع، والتي رفضت "التقشف الدنيوي"، فإنها لم تتكون كطائفة إلا في هولندا، مما يجعلها بالنسبة إلينا في هذا الفصل غير ذات بال، أو فقط من حيث الأهمية السلبية كون أنها كانت تمثل عقيدة فئة التجار من أعيان المدن في هولندا (انظر في ما يلي). وكان لمعتقداته الدغمائية تأثير في الكنيسة الأنكليكانية وفي معظم الفرق الميثودية. وكان موقفها الإراستياني (Erastianische) [أي القائل بسيادة الدولة حتى في شؤون الكنيسة] موقف كل السلطات ذات المصالح السياسية البحتة وموقف البرلمان الإنجليزي "الطويل" وكذلك الملكة إليزابيث والدولة الهولندية، لاسيما تحت الدنبارنفالدت.

أما المذهب التقـويّ فقد نما بادئ ذي بدء على أرضية الكالـفينية في إنجلترا، وبدرجة أعلى في هولـندا، وظل بفعـل تحوّلات خفـيّة مرتبطاً بالنزعة التقـليدية المتزمتة، إلى أن حقـق عند موفى القـرن السّابع عشر، وتحت تأثير سبينير (Spener)، اندماجه في صلب اللـوثرية، ببعض التغيير الجزئي على مستوى الأسس العقـدية. وقد ظل حركة مندرجة داخل الكنيسة، باستثناء المنحى منه المتصل بزنزندروف (Zinzendorf) والمطعّم بتأثيرات هوسية [منسوبة إلى المصلح التشيكي جان هوس (Jan Hus)] وأخرى كالـفـينية، والذي انتحته جماعة الإخوان لمقاطعة ماهرن (Mährische Brü-dergemeinde) (المعروفـين بالهارنهـوتريين (Herrnhuter))، فقد أرغم، على غرار المذهب الميثودي، على الانطواء على الذات في شكل فرقة دينية من نوع خاص. وفي بداية نشوئهما تجابهت الحركتان الكالـفـينية والعمدانية [الألمانية] (Täufertum) في انفصال حاد، لكن بتطور حركة (Baptismus) المعمدانية/ التغطيسية [الإنجليزية – الأميركية] عند أواخر القرن السّابع عشر حصل تقارب وثيق بينهما؛ وقد ابتدأ التحوّل التدريجيّ نحو التقارب منذ أوائـل القرن نفسه عبر الطوائف الاستقلالية (Indepen-dentisch) في إنجلـترا وفي هولـندا. وكما بيّن مثال المذهب التقـويّ، فقد تمّت التعـدية إلى اللـوثـرية أيضاً بصفة تدريجية متأنية، وهكذا كان الأمر بين الكالـفـينية والكـنيسة الأنجليكانية، التي تتجلى قـرابتها بالكاثولـيكية من خلال طبعها الخارجي وذهنية أخلص أتباعها. ولئن صحّ أن تلك الحركة الموسومة، بالطهورية/ البوريتانية[2]، في أوسع معاني الكلمة ذات الالـتباس، تهجمّت، عبر أنصارها، ولاسيما أبرز المجادلين منهم، على أسس المذهب الأنجليكاني، فإنّ الفروق، هنا أيضاً، لم تحتـدّ إلا تدريجياً بتصعيد النزاع. وحتى إذا نحن تـركـنا مؤقـتـاً المسائـل المتعلقة بالدستور والتنظيم جانبـاً، لعدم جدواها فيما يهمنا حالياً، فإن الوضع المطروح يظل على حاله دون أيّما تغيير. إن الاختلافـات العقـيدية، بما فيها الجوهرية منها، كتلك التي ترتبط بتعاليم العناية الإلهية والتبرير، تداخلت في بعضها البعض، مفضية إلى شتى التشكيلات المزدوجة، فحالت منذ مطلع القرن السّابع عشر، باستمرار لكن ليس دون استثناء، دون الإبقاء على اتحاد في كـنيسة واحدة. والأهم هنا أن أنماط السلوك الأخلاقي،

---

(2) حول تطور تسمية طهورية (Puritanismus) انظر: ستانفورد، في: *Studies and Reflections of the Great Rebellion*، ص 65 وما يليها. إننا نستعمل الكلمة دائماً، حيثما تعين ذلك، في المعنى الذي اتخذته في اللغات العامية خلال القـرن 17 أي المحيل على الحركات الدينية ذات التوجه التقشفي في هولندا وإنجلترا، دون اختلاف في البرامج الدستورية للكنائس وفي العقائد الدغمائية، أي بما في ذلك فـرق "الاستقلاليين" والانفصاليين والتغطيسيين والمينونيين والكويكر.

التي تعنينا بالدرجة الأولى، توافـرت على حدّ السّواء لدى أتباع مختلف الفرق الناجمة سواء عن أحد المصادر الأربعة المذكورة أم عن تشكيلة تشمل عدداً منها. ولسوف نرى أنه بالإمكان أن تكون هناك مبادئ أخلاقـية متشابهة لكنها مرتبطة بأسس عقـائدية مختلفة. وكذلك النصوص المرجعية المعتمدة في الرّعاية الدّينية، لاسيما منها المختصرات الإفـتائية (الكسويستية) لمختلف المذاهب، فإنها تأثـرت بعضها ببعض على مرور الزمان، ونلفي فيها تشابهات كبيرة، رغم الاختلاف البارز، كما هو معروف، في السّلوك المعيشي. وتبعاً لذلك يبدو من الأحرى والأنجع أن نغض الطرف كلياً عن المرجعيات العقـدية والنظريات في الأخلاقـيات لنصبّ كل الاهتمام في السلوك الأخلاقي في الممارسة الواقعية، طالما يتيسر تفـرّس ذلك بالملموس. غير أن الأمر ليس بما يشتهى. لقد انتهى الحال بالجذور العقـدية للأخلاقـية التقـشفـية، المتباينة بعضها عن بعض، أن تلاشت وانقـرضت عـقـب صراعات رهيبة. لكن رسوخها الأصلي في أركان العقـيدة الجوهرية (Dogmen) لم يخلف في المنظومة الأخلاقـية "اللادغمائية" المتأخرة آثاراً بليغة فحسب، بـل إن معرفة المضمون الفكري الأصيـل هي الكـفـيلة دون غيرها بأن ندرك كيف أن تلك الأخلاقـية كانت ملتحمة بالتفكيـر الشمولي المطلق لأهل ذلك الزمان حول الآخرة، الذي ما كان بدون سطوته المهيمنة أن يحدث تـفعـيـل أيما تجديد أخلاقي ذي تأثير معتبر على الحياة المعيشة. فبالطبع ليس ما كان يلقـن نظريـاً ورسمياً من خلال كـتـب ذلك العصر المدخلية في الأخلاقـيات هو ما يعنينـا[3] – رغم ما لها من أهمية فعـلية متأكـدة بتأثير إجراءات الضبط الكنسي، التربوية والتأديبية، والرعاية الدينية والخطاب الوعظي – بـل يهمنا شيء آخر: ألا وهو استنباط تلك الدوافع النفسانية المتولدة عن المعتقـد الدّيني والممارسة الفعلية للحياة الدّينية، والتي تحدّد وجهة منهج العيش وتلزم الفرد بالاقـتداء به واحتذاء حذوه. ولا يخفى أن هذه الدوافع نابعة أيضاً، بنصيب بالغ، من خصوصية المعتقدات الدّينية المميزة. فقد كان الإنسان ينغمس في التفكير في عقائد جوهرية دغمائية، مجرّدة ظاهـرياً، بدرجة لا يمكن فهمها، بدورها، إلا إذا رفعنا النقاب عن علاقـة

(3) لقد وقع تغافل هذا الأمر في الأبحاث حول هذه المسائل بشكل فظيع. فهذا سومبارت، ولكن أيضاً برينتانو، يستشهدان دوماً بالمؤلفات الأخلاقية (غالباً تلك التي تعـرفاها لديّ) وكأنها تقـنـينات لقواعد عيش، دون طرح السؤال التالي بالمرة: لأي منها كانت المكافـئات الخلاصية، الفاعلة وحدها سيكولوجيا، موجهة.

لهذه العقائد بمصالح دينية عملية. لاشك أن التطرق ببعض التأملات الدغمائية[4] يبدو للقارئ الذي لا خبرة له باللاهوت مكلاً مرهقاً، وللخبير به متسرّعاً سطحياً، لكنه مستوجب لا مناص منه. وليس لدينا من حيث المنهج خيار سوى استعراض الأفكار الدينية في استخلاصات نمطية مثالية (Idealtypisch) من النادر أن تعترضنا في الواقع التاريخي. فلهذا السبب بالذات، بمقتضى استحالة ضبط حدود بيّنة في الواقع التاريخي، لا يسعنا عند تفحّص أشكالها الأكثر منطقية سوى أن نأمل العثور على نتائج مفعولها المتميّزة.

(4) لا حاجة لي أن أشدد بصفة خاصة على أن هذه النبذة المقتضبة، طالما هي تدور في مجال دغمائي بحت، تعتمد في شموليتها مقولات الكتابات المتعلقة بتاريخ الكنيسة والعقائد الدغمائية، أي مرجعية "غير مباشرة"، فلا تدعي بالتالي الاتسام "بأصالة" ما. وبطبيعة الحال حاولت قدر المستطاع التعمق في مصادر تاريخ الإصلاح الديني. لكن من الاستطالة أن يعمد المرء إلى تجاهل ثمرة عشرات السنين من الأبحاث المكثفة الدقيقة في علوم الدين، عوض الاقتداء بها لاستيعاب المصادر وفهمها. ولا يسعني إلا أن أرجو أن لا يكون ما اضطررت إليه من اقتضاب في هذه النبذة قد أدى إلى تصاريح غير موفقة، وأن أكون على الأقل قد تجنبت أغلاط سوء فهم ذات بال. ولئن احتوى هذا العرض على "جديد" بالنسبة إلى كل ملمّ على الأهم في الأدبيات اللاهوتية فمن حيث إن الكل يركز بالطبع على الآراء الهامة من وجهة نظرنا؛ ولا بد أن بعض ما هو منها ذو أهمية حاسمة – مثلاً الطابع العقلاني للتقشف وأهميته بالنسبة إلى "أسلوب العيش" الحديث - لا يكون بطبيعة الحال في حيّز أفق خبراء لاهوتيين. منذ ظهور هذا البحث تم تناول هذا الجانب، والجانب السوسيولوجي عامة، بالدراسة المنهجية، لاسيا من قبل إ. ترولتش بعمله المذكور أعلاه - علماً أن كتابه *Gerhard und Melanchthon* ومقالات نقدية عديدة نشرتها له دورية *Göttinger Gelehrten Anzeiger* تضمنت بعض المؤشرات لعمله الكبير. ولم يسمح ضيق المجال بذكر كل ما اعتمدنا من مصادر ومراجع، بل اقتصرنا على تلك الأعمال فحسب التي اعتمد عليها الجزء المعني من النص أو استند إليها مباشرة. وفي حالات ليست بالنادرة تعلق الأمر بمؤلفين قدامى كلما كانت وجهة النظر المعنية تتصل بهم أكثر من غيرهم. ومن جراء قلة إمكانيات المكاتب الألمانية المادية يتعين، للحصول على أمهات المصادر وأهم المراجع، في خارج العاصمة برلين، استجلابها منها أو من المكتبات الكبرى لاستعارتها لأسابيع معدودة محدودة. وهو ما حصل في شأن فويت وريتشارد باكستر (Richard Baxter) وتيرمانس (Tyermans) وجون ويسلي وسائر المؤلفين الميثوديين والتغطيسيين والكويكر، والكثير ممن اشتملت عليهم مدونة *Corpus Reformatorum* من المؤلفين الأوائل. وفي أحيان كثيرة تغدو مزاولة مكتبات إنجليزية وأميركية أمراً لا مناص منه لكل بحث عميق. ولغرض عرضنا الموجز هنا تعين (وأمكن أيضاً) الاكتفاء عموماً بما تسنى الحصول عليه في ألمانيا. – في أميركا أدت ظاهرة نكران الماضي "الطائفي" من قبل الجامعات بصفة متعمدة، و في كثير الأحيان، إلى إحجام مكتباتها عن التزود بالجديد والحديث من الأدبيات ذات الصلة – ويعكس هذا جانباً من تلك النزعة العامة إلى "العلمنة" في الحياة الأميركية، التي من شأنها أن تفضي، في حيز زمني قصير، إلى انحلال الطابع القومي البالي تاريخياً وإلى تغيير ماهية بعض المؤسسات الأساسية هناك تغييراً جذرياً ونهائياً.

إن العقيدة[5] التي من أجلها دارت خلال القرنين السّادس عشر والسّابع عشر الحروب الطاحنة، السياسية والعقائدية، في البلدان المتحضّرة، حيث بلغ التطوّر الرّأسمالي أرقى درجة، أي هولندا وإنجلترا وفرنسا، والتي نبادر بالتالي بتناولها بالفحص، هي الكالفينية[6]. إن ما كان، ومازال، يُعدّ العقيدة الجوهرية (-Dog

---

(5) فيما سيلي لن نهتم بادئ ذي بدء بأي حال بمصدر الاتجاه التقشفي وسوابقه وتاريخ تطوره، بل نأخذ ما انطوى عليه من أفكار وتمثلات على حالها وهي في تمام نضجها كقيمة مسلم بها.

(6) في خصوص كالفين والكالفينية عامة تجدر الإحالة أولاً، إلى جانب عمل Kampschulte، إلى تحاليل إيريخ ماركس (Erich Marcks) (في كتابه *Coligny*). أما عمل Campbell, *The Puritans in Holland, England and Amerika* (في جزأين) فإنه يشكو بعض النقص في الجانب النقدي وشيئاً ما من التحيز. وتشكل أبحاث Pierson, *Studien over Johan Calvijn* عملاً معادياً لكالفن شديد التحيز. وفي شأن تطور الأمور في هولندا تجدر الإحالة، فضلاً عن مولتاي (Motley)، على الاختصاصيين الهولنديين المعروفين، لاسيما منهم غروين فان برينستيرير (Groen van Prinsterer) ومؤلفاته: *Geschied. v. h. Vaderland* و(1864) *La Hollande et l'influence de Calvin* و*Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860). ثم أيضاً فروين (Fruin) (*Tien jaren uit...*) وNaber (*Calvinist of Libertijnsch...*, Amsterdam 1886) وو. ج. ف. نيون (W. J. F. Nuyen) (*Gesch. Der kerkel.an pol....*)؛ وبالنسبة إلى القرن 19 A. Köhler, *Die niederl. Ref.: Kirche* (Erlangen 1856)؛ وفيما يهم فرنسا، وإلى جانب بولينز (Polenz)، انظر: Baird, *Rise of the Huguenots*. فيما يهم إنجلترا يحال على كارلايل وماكاولي (Macaulay) وماسون (Masson) وكذلك على رانكه (Ranke)؛ ثم أيضاً وحديثاً الأعمال التي سنستند إليها لـ غارديز (Gardiner) وفيرث (Firth) وTaylor, *A retrospect of the religious life in England* (1854) وإلى الكتاب الممتاز لـ فاينغارتين (Weingarten, *Die englischen* Revolutions-Kirchen). ثم مقال إ. ترولتش حول *Moralisten* الإنجليز في الطبعة الثالثة من Realenzyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche، بالاضافة، طبعاً، إلى مؤلفه: *Soziallehren der christlichen Kirchen und gruppen*. وكذلك مقال إدوارد برنشتاين (Edward Bernstein) الممتاز في: *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart 1895, Bd. I, S. 506f.). ونجد أفضل فهرست في الغرض (ما يفوق 7000 عنوان) طيّ كتاب: Dexter, *Congregationalism of the last 300 years*. وهو كتاب يتميز على أبحاث (*Hist. of Nonconformism*) برايس (Price) وسكيت (Skeat) وأخرى. في خصوص اسكتلندا انظر مثلاً ساك (Sack) والدراسات المتعلقة بـ جون نوكس. وفيما يهم المستوطنات الأميركية يمتاز من بين الدراسات العديدة بالأخص عمل Doyle, *The English in Amerika*. ثم أيضاً: D. J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan successors* وW. Howe, *The Puritan Republic*. وسترد إحالات أخرى في مجرى البحث. وفيما يرتبط بالاختلافات في التعاليم فإن دراستنا مدينة بصفة خاصة لسلسلة محاضرات شنيكينبيرغير التي سبق ذكرها. أما عمل ريتشل (Ritschl) الأساسي فإنه بمزجه الفادح بين الشرح التاريخي والأحكام القيمية يعكس خاصية المؤلف البارزة التي، وبالرغم من امتياز باهر في نفوذ البصر وحدّة الرأي، لا تعطي القارئ في كل الأحيان ثقة تامة في "الموضوعية". فحيثما اعترض على شنيكينبيرغير، مثلاً، ساورتني الشكوك في صواب موقفه، دون أن أدعي أني تمكنت حينئذ من الحسم بحكم شخصي. كما يتضح أن ما اعتبره، من بين الفيض الزاخر من الأفكار والمشاعر الدينية منذ لوثر، تعاليم "لوثرية"، بدا في كثير الأحيان استنتاجاً قائماً على أحكام قيمية، وأنه بالأحرى ما كان في نظر ريتشل ثميناً في اللوثرية على الدوام. =

(ma المميّزة لها هي مقولة الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahl). لقد اختلفت الآراء فيما إذا كان هذا يشكل العقيدة "الجوهرية" للكنيسة [البروتستانتية] المُصلحة في الأصل والأساس، أو أنه لا يعدو أن يكون "إضافة ملحقة". إلا أن الأحكام حول جوهرية ظاهرة تاريخية تكون إمّا أحكاماً قِيَمية أو عقائدية – وذلك في حالة ما يكون المقصود منها جانبَها "إلهام" دون سواه، أو فقط ما هو "قيّم" فيها على الدوام – وإما أن يكون المعنيّ هو المهمّ كعلة من جراء تأثيره على مجار تاريخية أخرى: وفي هذه الحالة يكون الحديث عن أحكام إنساب تاريخية (Zurechnungsurteile). وإذا نحن انطلقنا – كما ننوي فعله – من وجهة النظر الأخيرة وسألنا عن الأهمية التي من شأنها أن تولي تلك العقيدة الجوهرية من حيث نتائج مفعولها التاريخية الحضارية، فلا بدّ من التسليم بعلوّ شأنها[7]. ففي مواجهتها خُسرت المعركة العقائدية التي تزعمها [القائد الهولندي] أولدنبارنفالت (Oldenbarneveldt)، واستحال تجاوز الانفصام الذي حصل في صلب الكنيسة الإنجليزية، تحت حكم الملك جاكوب الأول، منذ أن تطوّر الخلاف بين كرسّي العرش والمذهب الطهوري ليشمل أيضاً الجانب الدغمائي – حول هذا المبدأ وتعاليمه بالذات – ؛ وبصفة أعمّ صار هذا المبدأ يعدّ في المقام الأول الخطر السّياسي الرئيسّي في الكالفينية ويناهَض من قبل السّلطات الحاكمة[8]. وفي القرن السّابع عشر حرصت السينودسات الكبرى، خاصة

= إنه، بحسبه، اللوثرية كما ينبغي أن تكون، لا كيفما كانت فعلاً. ولا حاجة لأن نشير بصفة خاصة إلى استعمالنا المكثف لأعمال كارل مولّر (Karl Müller) وسيبيرغ وآخرين. – ولئن أنزلت أنا على القارئ فيما يلي، وعلى نفسي أيضاً، عقوبة ورم خبيث من الهوامش في أسفل الصفحات، فبحكم الاضطرار على ذلك لتمكين القراء غير الخبيرين بعلم اللاهوت من التثبت، ولو بصفة مؤقتة، من الآراء الواردة في هذا البحث، بما في ذلك بفضل الإشارة إلى أوجه نظر إضافية تتصل به.

(7) لا بد، في سياق هذا العرض الموجز، من التنصيص مسبقاً على أننا لا نتناول بالفحص آراء كالفين الشخصية بل الكالفينية، وهذه في الوضع الذي آلت إليه في أواخر القرن 16 وخلال القرن 17، في تلك المناطق الكبرى حيث ساد تأثيرها، والتي كانت في نفس الحين حاملة لحضارة رأسمالية. وتبقى ألمانيا أول الأمر جانباً، نظراً لأن الكالفينية المحضة لم تحتل فيها مناطق كبرى. وبالطبع لا تتطابق كلمة "مصلَح" البتة مع "كالفيني".

(8) لقد امتنعت الملكة عن التوقيع على البيان المتفق عليه بين جامعة كامبردج ورئيس أساقفة كنتربوري حول الفصل 17 من اعتراف الإيمان الإنكليكاني، المعروف بفصول لامباث لسنة 1595، التي تقر (خلافاً للصيغة الرسمية) بالاختيار المسبق فيما يتعلق بالموت. وهذا الاعتقاد (لا في خصوص "استباحة" اللعنة فحسب، كما يرد في التعاليم الأكثر اعتدال) يعيره الراديكاليون بالذات أهمية حاسمة.

سينودس دودراخت وواستمنستر، إلى جانب أخرى أقل شأناً، على رفعه إلى مرتبة مبدأ ذي صلاحية قانونية؛ كما أنه عاد لما لا يحصى من أبطال الكنيسة المناضلة (Ec-clesia militans) بالنفع كدعامة منيعة، وأدّى في القرنين الثامن والتاسع عشر إلى انشقاقات كنائسية وشكل لحركات إحيائية تجديدية كبرى صيحة الحرب في نضالها. لذا لا يمكننا التغاضي عنه وتركه جانباً، بل علينا أولاً أن نستشف مدلوله الأصلي – إذ يستبعد أنه مازال دارجاً لكل المثقفين – بالاستناد إلى مقولات **اعتراف الإيمان لواستمنستر** (*Westminster confession*) الصادر سنة 1647، التي تكررت، فيما يهم هذا المبدأ الدغمائي، في الشهادات العقيدية لفرق استقلالية/ انفصالية ومعمدانية / تغطيسية[9]؛ وقد جاء فيه:

البند التاسع – (في حرية الاختيار) **الفقرة 3**: بسقوطه في الخطيئة فقد الإنسان كل ما لإرادته من قدرة على البرّ وما ينجر عنه من نعمة الخلاص، إلى حد أن إنساناً طبيعياً، بما أنه عازف كل العزوف عن الخير ومنغمس إلى الموت في الخطيئة، يكون غير مؤهل للهداية أو لمجرد التأهب لها.

البند الثالث – (في قضاء الإله وحكمه الأزلي) **الفقرة 3**: قدّر الربّ بحكمه، للوحي بعظمته، لبعض الناس أن ينعموا بحياة أزلية، وقضى لآخرين موتاً أبدياً. **الفقرة 5**: إن الذين، من بين البشر، قدر لهم أن يحيوا، سبق أن اختارهم الإله في المسيح، قبل أن توضع أسس العالم، بحكم تصميمه الأبدي، الذي لا يتغير، وبقضائه السري ويسلطان إرادته، لكي ينعموا إلى الأزل، وذلك بمحض رحمة من لدنه ومحبة مطلقة، فلم يكن لتوقع من باب الإيمان أو الأعمال الصالحة، أو المثابرة في هذا أو ذاك، أو لأي شيء آخر من قبل المخلوقات، دور أثر في حكمه كشرط أو علّة، وإنما جاء الكل تمجيداً لنعماه العظيمة. **الفقرة 7**: لقد شاء الإله، وفقاً لحكم إرادته الخفي، الذي ينيل به النعمة أو لا ينيل، حسبما يشاء، أن يتغاضى عن بقية العباد وأن يوقعهم في الخزي واللعنة، تمجيداً لعدله العظيم.

البند العاشر (في الدّعوة الفعالة) **الفقرة 1**: يطيب للإله أن يدعو كل الذين قدّر لهم، دون غيرهم، حياة الخلود، في الوقت المناسب الذي أقره، بكلمته وروحه،

(9) انظر النص الكامل في خصوص الرموز الكالفينية المذكورة هنا وفيما يلي: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig 1903).

دعوة فعالة... بأن ينزع عنهم قلبهم الحجري ويعطيهم قلباً من لحم، بأن يجدّد لهم الإرادة ويجعلهم، بقدرته الفائقة، يتقبلون ما فيه خير وصلاح...

البند الخامس (في العناية الربانية) **الفقرة 6: أما الأشرار والكفار، الذين أعمى الإله بصائرهم وأيبس قلوبهم، لأجل خطايا سابقة العهد، فإنه لا يحرمهم من نعماه فحسب، التي كان بالإمكان أن تنار بفضلها عقولهم وتلين قلوبهم، بل انتزع منهم أحياناً أيضاً ما كان لهم من هبات، وقرّبهم من أشياء تستهويهم على الإثم والخطيئة، وتدفعهم إلى الهلاك، كما يدعهم ينساقون إلى ملذاتهم وإغراءات الدّنيا وسلطان الشيطان، مما يجعلهم يزدادون تصلباً، مستعملين في ذلك حتى تلك الوسائل التي يستخدمها الإله لتليين قلوب آخرين**[10].

"سيّان عندي أن أذهب إلى الجحيم، فربّ كهذا لا يوجب عليّ إجلاله البتة" – كان هذا، كما هو معروف، حكم [الشاعر الإنجليزي] جون ميلتون (John Mil-ton) على هذا الركن العقيدي[11]. لكن ليس ما يعنينا هنا تقييم هذه العقيدة الجوهرية ذاتها، بل مكانتها التاريخية؛ كما أنه ليس بوسعنا أن نتوسّع في السّؤال عن كيفية نشوئها ومدى اندماجها في سياقات تفكير اللاهوت الكالفيني. لقد كان هناك سبيلان مؤدّيان إليها. إن ظاهرة الشعور الديني بالخلاص تقترن لدى أتقى وأحثّ المصلين الكبار، كما عرفهم تاريخ المسيحية على مرّ الزمان منذ أوغسطينوس، بالقناعة بأن كل ما هم مدينون بفضله يعود على مفعول قدرة خارجية وليس على

(10) انظر بياني بيان سافوي (Savoy Declaration) وهانزرد نوليز (Hanserd Knollys) (الأميركي) حول عقيدة الاختيار المسبق لدى الهوغنوت؛ انظر أيضاً بولينز، ج 1، ص 545 وما يليها.

(11) في خصوص تفكير ميلتون الديني انظر بحث إيباخ (Eibach) في *Theologische Studien und Kritiken*, 1879 (أما المقالة التي قدمها ماكاولي بمناسبة ترجمة سامر (Sumner) لـ "Doctrina Christiana" (Tauchnitz Ed. 185, S. 1f.) التي تم العثور عليها سنة 1823 فهي لا تعدو أن تكون سطحية)، ولمزيد التدقيق يتعين الرجوع بالطبع إلى عمل ماسون (Mason) الأساسي في ستة أجزاء وترجمة حياة ميلتون الألمانية لشتارن، بالاستناد إلى هذا العمل. – لقد شرع ميلتون باكراً في تجاوز تعاليم الاختيار المسبق في شكل المرسوم الثنائي إلى أن بلغ طور إيمانه المسيحي المتحرر تماماً في شيخوخته. وبالنظر إلى تحرره من كلّ القيود الرابطة بعصره يجوز نوعاً ما مقارنته بسيباستيان فرانك (Sebastian Franck). غير أن الأول كان ذا طبع وضعي عملي، بينما الثاني نقدي الطبع بالأساس. وإن كان ميلتون "طهورياً" فبمعنى توجه عقلاني للعيش في الدنيا حسب الإرادة الإلهية، وهو التوجه الذي مثل ميراث كالفين الدائم للخلف. ويجوز أن نرى في فرانك في معنى مماثل "طهورياً". وقد ظل كِلا الرجلين نموذجاً فريداً مما يجعلهما على غير ذي أهمية خاصة في سياق بحثنا.

القيمة الذاتية ولو بقليل. إن الحالة النفسية الفائضة بهذه الثقة السّعيدة، حيث ينفرج التشنج العارم المتأتي عن الشعور بالإثم لديهم، تغمرهم على ما يبدو بكل فجائية وتحبط أدنى مبادرة لتصوّر أن هذه الهبة العظيمة، التي أنعموا بها، قد يعود الفضل فيها، ولو بنصيب، إلى استحقاق شخصي، أو أنها مرتبطة بمفعول ومزايا مردّها الإيمان الشخصي أو الإرادة الذاتية بصفة ما. لما كان لوثر في أوج عبقريته الدينية، في تلك الفترات التي تهيّن له فيها تأليف عمله **حرية إنسان مسيحي** (*Freiheit eines Christenmenschen*)، آمن هو أيضاً إيماناً راسخاً بأن "حكم إرادة الإله الخفي" هو النبع الوحيد على الإطلاق، اللامتناهي العمق، لمفهومه الدّيني للنعمة[12]. وحتى فيما بعد لم يتخلّ عنه شكلياً؛ - إلا أن هذه الفكرة لم ترتق لديه إلى الصّدارة، بل، وبقدر اضطراره كسياسي كنسي مسؤول إلى الالتزام بأساليب "السياسة الواقعية"، انزاحت أكثر فأكثر إلى الهامش. ولقد تلافى [رفيق لوثر] ميلانشتون (Philipp Melanchthon) عن قصد إدراج هذا المبدأ "الخطر والدامس" في **وثيقة اعتراف الإيمان لمدينة أوغسبورغ** (*Augsburger Konfession*) وتشبث آباء الكنيسة اللوثرية بالاعتقاد الدغمائي الرّاسخ أن النعمة قابلة لأن تُفقد وأن تستعاد بالخشوع التكفيري واستيثاق كلمة الربّ بفارغ الإيمان وبفضل الأسرار الربانية. أما لدى كالفين[13] فقد جرى الأمر على نقيض ذلك تماماً، بتنامي أهمية هذه العقيدة الجوهرية تنامياً محسوساً، بالتوازي مع تطوّر مشاجراته الجدلية مع خصوم دغمائيين. ولم تستكمل صيغتها النهائية إلا في الطبعة الثالثة من مؤلفه **مبادئ الإيمان المسيحي** (*Institutio Christianae Religiones*) ولم تحتل مكانتها المركزية إلا بعد

(12) ونص القول في Servo arbitrio هو الآتي: "Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, – justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit ".

(13) لقد عرف كل من لوثر وكالفين في واقع الحال (انظر ملاحظات ريتشل في "تاريخ الطهورية" ومقالة كوستلين (Köstlin) في المادة "Gott" في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية) إلـه مثنى: الآب المنعم الرحيم، كما تجلى في **العهد الجديد** وهو السائد في الفصول الأولى [من كتاب كالفين] *Institutio Christiana*، ومن ورائه الـ Deus absconditus بوصفه طاغية متجبراً متعسفاً في حكمه. وقد حافظ إلـه **العهد الجديد** بجلاء على الأولوية عند لوثر، لأن هذا تجنب باطراد التفكير الممعن في الغيبيات، باعتبار ذلك عديم الجدوى وخطراً، بينما صارت فكرة الآلهة المتعالية لدى كالفين مسيطرة على الحياة. إلا أنها في تطور الكالفينية العامي لم يكتب لها الدوام ولم يأخذ مكانها رب السماء من **العهد الجديد** بل "يهوى" **العهد القديم**.

موته في مجرى الحروب العقائدية الكبرى التي عمل مؤتمرا دودراشت ووستمنستر الكنسيان على إنهائها. وعلى نقيض لوثر لم يستوعب كالفين المرسوم الرهيب (Decretum Horribile) بالمعايشة والتجربة الشخصية، بل بالاستنباط، ممّا أدّى إلى تصاعد أهميته بتصاعد حزمه الفكري نحو تصويب اهتمامه الدّيني على الإله فحسب، وليس على البشر[14]. فليس الإله موجوداً من أجل البشر، وإنما البشر من أجل الإله، وبالتالي فإن كل ما يحدث – بما في ذلك، إذن، ما يعتبره كالفين أمراً يقيناً أن فريقاً محدوداً من البشر فحسب دعوا للتنعم بالخلاص – لا مغزى له سوى بوصفه وسيلة للتمجيد الذاتي لجلالة الرب. لذا فمن العبث تطبيق معايير "العدل" العلمانية على أحكامه السيادية ولا يكون ذلك، إن حصل، سوى ممّن بجلالته[15]، بما أنه وحده حرّ، أي غير خاضع لأيّ ناموس، وأننا لا ندرك أحكام قضائه ولا نعلم منها إلا ما شاء له أن يبلغنا. وهذه النتف من الحقيقة الأبدية هي كل ما بأيدينا أن نلتزم به، وكل ما سوى ذلك – المعنى العميق لمصيرنا الشخصي – تكتنفه أسرار خفية من المستحيل، ومن التطاول أيضاً، محاولة الكشف عنها. وإذا خطر للمحرومين من نعمة الخلاص أن يتذمروا لعدم إنصافهم فإن ذلك بمنزلة أن تشتكي الحيوانات لأنها لم تولد بشراً. فكل الخلق منفصل عن الإله انفصال هاوية لا يربطها جسر، ولا يأمل منه – طالما هو لم يغيّر شيئاً فيما يهمّ إجلال جلالته – سوى الموت الأبدي. وكل ما نعرف هو أن جزءاً من البشر سينعم بالخلاص وجزءاً آخر مصيره اللعنة. وإذا افترضنا أن سلوك الإنسان، حسناً كان أم مخطئاً، له تأثير على هذا المصير، فمعنى ذلك الإقرار بأن أحكام قضاء الإله، الحرّة على الإطلاق، والراسخة من الأزل، تتغيّر بفاعل الإنسان – وذلك ما لا يعقل. وها هو "الآب في السّماء"، كما تمثله الإنسان حسب العهد القديم، الذي يغتبط بعودة المذنب إليه كامرأة بالعثور على قرش ضاع لها، يتحوّل هنا إلى جوهر استعلائي يخرج عن كل إدراك بشري، أسند من الأزل، وحسب أحكام قضائه الخفيّ، لكل فرد مصيره وسوّى كل أمور

(14) انظر في خصوص ما سيلي: Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897 وفيما يهم اللاهوت الكالفيني عامة: Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld 1861).

(15) انظر مدونة: *Corpus Reformatorum*, Vol. 77, pp. 186 ff.

الكون مهما صغرت[16]. إن رحمة الإله، بما أن أحكام قضائه قارة أزلية، لا تضيع على من منحهم إياها ولا يحصل عليها من حرمهم منها.

لا شك أن مبدأ عقيدياً بهذه الصفة الرهيبة من اللاإنسانية أفضى، بالنسبة إلى نفسية جيل استسلم لوقعه العظيم، أولاً وبالذات إلى هذه النتيجة: استتباب شعور بعزلة روحية خارقة لدى الفرد[17]. لقد أصبح إنسان عصر النهضة (رنيسانس) في الشأن الحاسم من الحياة، أي الخلاص الأبدي، محتم عليه أن يتخطى طريقه بمفرده، وجهة مصير مقرّر من الأزل. لا أحد يعينه ويواسيه. لا قسّ: فمن حبي بالاصطفاء فقط بمقدوره أن يفهم كلمة الربّ روحانياً. ولا سرّ مقدّس: فالأسرار منزلة من الإله لإعلاء مجده ولذا فهي لا تتزعزع، لكنها ليست وسائل لنيل نعمة الإله، بل إنها مجرّد دعائم خارجية (Externa subsidia) للإيمان. ولا كنيسة: صحيح أن هناك المقولة: لا خلاص خارج الكنيسة (Extra ecclesiam nulla salus)، بمعنى أن من ابتعد عن الكنيسة الحق لا ينتمي أبداً إلى من حباهم الإله بالاختيار[18]؛ لكن من أتباع الكنيسة أيضاً المرفوضين (Die Reprobierten) الذين وجب أن ينتموا إليها وأن يُخضعوا لأدواتها التأديبية، لا من أجل الخلاص، فهذا أمر مستحيل، بل لأنهم كذلك من المفروض عليهم أن يساهموا في تنفيذ وصايا الإله في سبيل مجده وعزته. وأخيراً

---

(16) بالإمكان مطالعة عرض هذا المفهوم الكالفيني في الشكل الذي عليه هنا تقريباً مثلاً في عمل
- L. II c. 1 *de praedestinatione*:الفصل Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht 1663)
وجدير بالملاحظة أن يندرج المقطع مباشرة تلو العنوان: De Deo. وقد اعتمد هورنبيك (Hoornbeek) من الوثائق بالخصوص الفصل الأول من رسالة بولس إلى أهل أفسس. - لا داعٍ لنا هنا أن نتناول بالتحليل المحاولات المختلفة لدمج مسؤولية الفرد باختيار الرب المسبق والعناية الربانية وإنقاذ "حرية" الإرادة العملية - كما كانت في مستهل إنشاء التعاليم على يدي أغسطينوس.

(17) "The Deepest Community is Found not in Institutions or Corporations or
- Churches, but in the Secrets of a Solitary Heart",
هكذا يعبر داودن (Dowden) في كتابه الممتاز *Puritan and Anglican*(ص 234) مبرزاً جوهر الأمر. وقد شغلت مسألة العزلة الباطنية العميقة للفرد بنفس الشكل أيضاً أتباع المذهب الجانساني بيور روايال، الذين كانوا من القائلين بالاختيار المسبق.

(18) (Contra qui hujusmodi coetum) أي كنيسة تستتب فيها تعاليم خالصة وأسرار ربانية ونظام ضبط كنسي: Contemnunt... salutis suae certi esse non possunt ; et qui in illo
= contemtu perseverat electus non est. Olevian, de subst. foed. p. 222.

وأيضاً: لا ربّ: فالمسيح بدوره لم يمت إلا فـداء للمختاريـن[19] فحسب، بعد أن قضى الـرّب من الأزل بإفـرادهم موتته الفـدائية. هذا العنصر: الانتفاء المطلق (الذي لم يتحقق في اللوثرية بكامل الصّرامة) للخلاص عبر الكنيسة والأسرار المقـدّسة، هو ذا الأمر الحاسم على الإطلاق بالقـياس إلى الكاثولـيكية. لقد بلغ ذلك المسار العظيم في التاريخ الدّيني نحو زوال السّحـر عن العالم[20]، الذي بدأ مع النبوة اليهودية القـديمة ونبذ، بدعامة الفكر العلمي الهيـلـينستي، كل الأساليب السّحرية في التماس الخلاص باعتبارها باطلاً ومنكراً، بهذا نهايته. فقد ذهب المؤمن الـطهوري/ البوريتاني الـتقيّ إلى حدّ نبذ كل ملامح الطقـوس الدينية الدائرة حول الضريح وصار يدفـن ذوي القربى دون أيّما مظاهـر شعائرية لـتفادي كل أشكال المعتقـدات الباطلة وقطع كل إيمان بتبرّك سحري - سري الصفة[21]. لم تنعدم إذن كل وسيلة سحرية فحسب، بـل وكذلك كل واسطة لتوجيه النعمة الإلهية نحو من قضى الإله بحرمانه منها. لقد انطوى هذا الانعـزال الباطن للإنسان، في اقـترانه بالتعاليم القاطعة حول نأي الإله وانعدام قـيمة كل ما هو مخلوق صرف، من جهة على علة الموقـف السّلبي على الإطلاق للـطهورية من كل العناصر الحسيّة - الشعوريّة في الثقافة الذاتية والتديّن الشخصي - لأنها لا طائـل منها من حيث الخلاص وتغذي أوهاماً روحية ومعتقـدات باطلة تأله المخلوقـات - واستنكافها مبدئيـاً عن كل أوجه الثـقافة الحسّية عامة[22]؛

= (19) "يقال إن الرب أرسل ابنه لإنقاذ البشر، - لكن لم تكن هذه غايته، بل كان يريد رفع بعض الناس من السقوط فحسب... وأقول لكم إن الإله لم يمت إلا من أجل النخبة المختارة..." (خطبة ألقيت سنة 1609 ببروك (Broek)، انظر: Wtenbogaert II, p. 9). وعلى درجة من التعقيد نجد أيضاً تعليل وساطة المسيح في اعتراف الإيمان المعروف بـاعتراف إيمان هانزرد نوليز *Hunserd Knollys*) (*Confession* وفي كل الحالات يكون من المسلم به أن الربّ ما كان في الحقيقة ليحتاج لهذه الوسيلة.

(20) انظر في خصوص هذه السيرورة المقالات حول "أخلاقـيات الاقـتصاد في ديانات العالم الكبرى". إن المكانة الخاصة التي كانت عليها الأخلاقـيات الإسرائيلية القـديمة، حيال المصرية والبابلية، القـريبة منها من حيث المضمون، وتطورها منذ عهد الأنبياء، تقوم، كما سيبان، على هذا الوضع الأساسي: رفض طقوس السحر العقائدية كوسيلة للخلاص.

(21) وبالمثل اعتبـرت المعـمودية، حسب أكثر الآراء حسماً، ملزمة فقط بفعل حكم وضعي، وليست ضرورية للخلاص. ولهذا استطاع الانفصاليون الطهوريون المتشددون، إنجليز واسكتلنديون، تنفيذ المبدأ القائـل بعدم وجوب تعميد أطفال ممن بدا بديهياً بأنهم من غير المختارين (مثلاً أبناء المدمنين على السكر). وقد نصح سينودس إيدام لسنة 1586 (الفصل 32 ,1) الاستجابة لتعميد كهل يبتغي ذلك لكنه مازال غير مؤهل للعشاء الرباني إذا استقام سلوك عيشه وأعـرب عن بغيته عن حقيقة.

(22) إن هذا الموقف السلبي تجاه "الثقافة الحسية" يمثل، كما بيّن داودن بأحسن وجه (المصدر نفسه)، =

ومن جهة أخرى فإنها تمثل أحد جذور تلك النزعة الفردانية[23] الخالية من الأوهام ذات الصبغة التشاؤمية، كما هي تبرز إلى يومنا هذا في "الطبع القومي" وفي مؤسّسات الشعوب التي كانت في ماضيها على المذهب الطهوري/ البوريتاني - وعلى نحو يتضارب بصفة ملفتة مع المنظار الذي رأى "التنويرُ" البشرَ من خلاله فيما بعد[24]. وتعترضنا ملامح هذا التأثير لتعاليم الاصطفاء الخلاصي (Gnadenwahllehre) في الفترة الزمنية التي تعنينا بجلاء في تجليات عادية من سير الحياة ومن النظرة إلى الحياة، وذلك حتى هناك حيث أخذ نفوذها كعقيدة جوهرية يضمحل. فلقد كانت أيضاً مجرد الشكل الأقصى لذلك الاقتصار الكلي على التوكل على الإله، وهو ما يهمنا هنا بالأساس تحليله. نجدها على سبيل المثال في ذلك التحذير المتكرر بصفة ملفتة في الأدب الإنجليزي الطهوري من كل استيثاق في مساعدة أو صداقة بشريتين[25]. فحتى ريتشارد باكستر، المتسم باللين والرفق، ينصح بتوخي الحذر من أقرب الأصدقاء، كما يحث بايلي (Bailey) رأساً على قطع الثقة في أي شخص وعدم البوح بسرّ محرج لأيّ كان: فالربّ وحده دون سواه جدير بالثقة[26]. وفي تناقض

= عنصراً تأسيسياً للمذهب الطهوري.

(23) يتضمن المصطلح الفردانية (Individualismus) ما تصور العقل من المعاني المتباينة المتنافرة. أما القصد به في هذا المقام فنتمنى أنه سوف يتضح في مجرى التلميحات الموالية. وقد ذهب بعضهم - في معنى آخر للكلمة - بنعت اللوثرية كونها "فردانية" الصفة لأنها لا تنطوي على تنظيم تقشفي للعيش. وفي معنى مغاير آخر يستعمل د. شافير (D. Schäfer)، مثلاً، الكلمة بأن يسمي، في مقاله: *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Abh. D. Berl. Akad. 1905) العصر الوسيط زمن "التفرد الشخصي بصفة مميزة"، باعتبار أن الحدث الهام في نظر المؤرِّخ كان حينئذ يشكل حالات لاعقلانية على أهمية لم تعد اليوم دارجة. وأراه على حق، وربما أيضاً أولائك الموجهة إليهم آراؤه، لأن الطرفين يقصدان أشياء تختلف كل الاختلاف حين يتحدث كلاهما عن الشخصية(Individualität) والفردانية. لقد تم اليوم بجزء تجاوز آراء جاكوب بيركهارت (Jakob Burckhardt) العبقرية، وصار من القيم جداً، علمياً، أن يعمد في الوقت الراهن إلى تحليل عميق، ذي توجه تاريخي، للمفهوم. وعكس ذلك أن تدفع غريزة اللعب بعض المؤرِّخين إلى إلصاق اللفظة على عصر تاريخي ما كلافتة "للتعريف به".

(24) وكذلك في تناقض - بالطبع بأقل حدة - مع التعاليم الكاثوليكية المتأخرة. أما نزعة باسكال التشاؤمية، القائمة بالمثل على تعاليم الاختيار في شأن النعمة الربانية، فإنها جانسنية المصدر؛ كما أن فردانيته، المستنكفة للدنيا، المتأتية عن ذلك، لا تتفق مع الموقف الكاثوليكي الرسمي قطعاً. انظر في هذا الخصوص ص 72 من عمل بول هونغشيم المذكور حول الجانسنية الفرنسية.

(25) وهو ما ينطبق تماماً على الجانسنيين (Jansenisten).

(26) انظر: Bailey, *Praxis pietatis*, S. 187 (الطبعة الألمانية لايبزيغ 1724). وبالمثل ينتحي سبينر =

ملحوظ إلى أقصى درجة مع اللـوثرية، وفي ارتباط بهذه الأجواء الحيوية في الميادين الكالـفـينية التي بلغت النضج، اختفت دون سابق إعلان ممارسة سرّ الاعتراف المنفرد، التي لم يكن لكالـفـيــن ذاته من تحفظ حيالها إلا خشية إساءة فهمها باعتبارها سرّاً من الأسرار القـدسية: وكان ذلك حدثـاً خطـر البعد إلى أقـصى درجة. أولاً كمؤشر على نوعية التأثير المترتب عن هذا التديّن. ثم أيضاً كحافـز سيكولوجي إنمائي لموقـفها الأخلاقي. فبهذا الانتفاء انتفت الوسيلة "للـتنفيس" الدوري عن الشعور الروحي بالخطيئة[27]. وسيأتي لاحقـاً الحديث عما ترتب على ذلك من تأثير على السلوك الأخلاقي في المعيش اليـومي. لكن تبينت النتائج بالنسبة إلى وضعية الناس العامة على الصعيد الدّيني. لقد وقع اتصال الإنسـان الكالـفـيني بربه في انعزال باطني عميق، رغم ضرورة الانتساب للكنيسة الحق كشرط للخلاص[28]. من ابتغى لمس

= في مؤلفه: *Theologischen Bedenken* (نعتمد هنا الطبعة الثالثة، هالّي 1712) منحى شبيهاً، مفاده أنه من النادر أن يعطي الصديق النصح بمراعاة مجد الإله، بل غالباً من باب نوايا مادية حسية (ليس بالضرورة أنانية).

"He (the "knowing man") is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires... He sees the falseness of it and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment".

هكذا صرّح آدامز (Th. Adams) بحكمة (*Works oft he Puritan Divines*, p. LI) – ثم إنّ بـايـلي (*Praxis pietatis* ص 176) ينصح أيضاً أن يتمثل المرء كل صباح قبل الاختلاط بالناس إنه قادم على دغل موحش ملؤه الأخطار فيترجى من الـرب "معطفاً من الحذر والعدل" – وقد تغلغل هذا الإحساس وسرى عبر كافة الفرق ذات المنحى التقـشفـي وأدى لدى بعض التقـويين رأساً إلى نوع من عيش الناسك في صلب الحياة الدنيوية العادية. فحتى شبانغـنبارغ (Spangenberg) يذكر (في كتابه الهارنهوتري (*Idea fidei fratrum*) ص 382) بالقول الإنجيلي (Jer. 17, 5): "اللعنة على الإنسان الذي يتكل على البشر" – ويجدر الرجوع، لإدراك هذا الجانب المميز، المزدري للإنسـان، في هذه النظرة للحياة، إلى شروح هورنبيك (*Theol. Pract.* I, p. 882) حول واجب حب: "Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo... Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus": وهو "تأجيل للثأر" نفسه كما يرد في الأجزاء الموالية لسفر "الهجرة" من العهد القـديم: وفي ذلك تصعيد بارع واستبطان لشعور الانتقام مقارنة بالتحريض السابع "العين بالعين".

(27) ولا شك أن كرسي الاعتراف لم تقـتصر وظيفـته أبداً على هذا الدور؛ إن آراء موتمان (Muthmann)، مثلاً، (انظر: *Zeitschrift f. Rel. Psych. I*, H. 2, S. 65) تتسم ببساطة بالغة لتفسير مسألة الاعتراف السيكولوجية شديدة التعقيد.

(28) هذا الاقـتران بالذات يكتسي أهمية بالغة لتقـييم الأسس السيكولوجية للتنظيمات الاجتماعية الكالفـينية. إنها تقوم كلها على حوافـز "انفرادية" داخلية، "عقلانية" من حيث الغاية أو القـيمة. إن الفرد لا ينفذ إليها أبداً بصفة شعورية، بل إن "مجد الـرب" والخلاص الشخصي يظلان فوق "عتبة =

التأثيرات[29] الخصوصية لهذه الأجواء الغريبة عليه الاطلاع على أكثر الكتب ذيوعاً في الأدب الطهوري قاطبة: **رحلة الحاجّ** (*The Pilgrim's Progress*) لـ بونيان[30] (Bu-nyan)، وبالتحديد الفصل منه المتعلق بتصرّف البطل "كريستيان"، لما دهمه الوعي بإقـامته في "مدينة الفسـاد" وحلت عليه الدّعوة إلى الإسراع بالحجّ إلى المدينة السّماوية. وتعلقت به الزوجة والأطفال - لكنه سدّ أذنيه بالأصابع واندفع في طريقه عبر الحقـول هاتفـاً: الحياة، الحياة الأبدية! (Life, eternal life!)؛ وليس هناك ما يترجم عن الحالة النفسية لهذا المؤمن الطهوري، الذي يعمل نحّاساً، أفضل من الشعور الفطري الصّادر عنه شعراً وهو في محبسه، معتكفـاً على ذاته للتفكير في خلاصه دون سواه، شعور يوحي بالحوارات المهيبة التي يديرها بطل رواية **صانع الأمشاط العادل** (*Der Gerechte Kammacher*) للكاتب السويسري غوتـفـريد كيلر (Gottfried Keller) مع رفاق طريق على نفس النزعة الروحية. ولما أصبح في مأمن وطمأنينة، وحينئذ فقط، استساغ أن تلتحق به أسرته. إنه الفـزع المريع إزاء الموت وما يتلوه، كما نلمسه بكثافـة لدى ألـفونس فون ليغواري (Alfons von Liguori)، حسبما وصفه لنا دولـنغـر (Döllinger)، - بعيداً كل البعد عن تلك العقلية الموجهة باعتزاز على الحياة الدنيا، مثـلما عبر عنها ماكيافـيلي في مدحه لأهل مدينة فـلورنسا، قائلاً عنهم - وهم في نزاع مع البابـا والحرْم الكنسي - إن "حبهم لمدينتهم الأم يفوق خوفهم على خلاص أرواحهم"، وأكثر بعداً عن المشاعر التي جعل [الموسيقار] ريتشارد فاغنر بطله زيغموند ينطق بها قائلاً: "بلغ سلامي إلى [الإله الجرماني] فوطان، بلغ سلامي إلى [جنة] فـالهـالا... لكن لا تحدثني البتة عن متع فـالهـالا الهـزيلة". إلا أن مفعـول

- الوعي". إنه ما لم يزل إلى اليوم يطبع خاصية التنظيم الاجتماعي لدى الشعوب ذوي الماضي الطهوري بملامح مميزة معينة.

(29) إن السمة الأساسية اللاسلطوية للتعاليم، التي تهجن في واقع الحال كل وأية عناية كنسية أو حكومية تمس الأخلاقيات وأمور خلاص الروح، باعتبارها عديمة الجدوى، أسفـرت دوماً من جديد إلى تحجيـرها، كما فعلت السلطات الهولندية على سبيل المثال. وكانت النتيجة دائماً: تكوين كونفانتيكل (Konventikel) [حلقات العبادة خارج الكنيسة]، (كما حدث بعد سنة 1614).

(30) فيما يتعلق بـبونـيان انظر سيرته من تأليف فرود (Froude)، في مجموعة موريلي(Morley) (*English Men of Letters*)؛ وكذلك نبذة ماكاولي (سطحية) (Miscell, *Works II*, p. 227) – في نظر تساوى الأمر حيال الاختلافات الطائفية في الكالفـينية، بينما كان من ناحيته من أتباع التغطيسيين الكالفـينيين الملتزمين.

هذا الفزع لدى بونيان من جهة وعند ليغواري من جهة أخرى يختلف اختلافاً ملحوظاً: نفس الشعور بالخوف الذي يدفع هذا الأخير إلى كل ما يتصوّره العقل من أشكال الإذلال الذاتي، يحث الآخر على صراع مسترسل ومنتظم مع الحياة. كيف يفسّر هذا الاختلاف؟

يبدو في أول وهلة مثل لغز أن يرتبط تفوّق الكالفينية، اللا ريب فيه، في النظام الاجتماعي بتلك النزعة لتحرر الفرد الباطني من القيود الضيقة التي تكبله بها الدنيا[31]. إلا أنها، ومهما بدا ذلك في المنطلق غريباً، تنجرّ عن الصّبغة المميزة

(31) تبدو الإشارة إلى الأهمية القصوى، وغير المرتاب فيها، للفكرة الكالفينية حول اشتراط الخلاص للقبول في صلب جماعة موافقة للأحكام الربانية، بموجب "الضم إلى جسد المسيح" (Calvin, *Instit.* III, 11, 10)، بالنسبة إلى الطابع الاجتماعي للمسيحية المصلحة، بديهية. بيد أن جوهر المسألة فيما يهم أوجه نظرنا يختلف بعض الاختلاف. لقد كان بإمكان تلك الفكرة الدغمائية أن تنشأ حتى إذا كانت الكنيسة على محض شكل مؤسساتي، وهو ما حدث فعلاً، كما هو معروف. وهي [الفكرة] في حد ذاتها لا تملك قوة سيكولوجية، لإثارة مبادرات حرية بتكوين جماعات وتزويدها بقوة مماثلة، كما كانت الكالفينية تملكها. وقد كانت نزعتها هذه إلى تكوين الجماعات فاعلة حتى خارجاً عن النماذج المحددة ربانياً للجماعات الكنسية في "الدنيا". وهنا بالذات يكمن بصفة حاسمة الاعتقاد بأن المسيحي يختبر وضعه من حيث نعمة الخلاص بفعل "في سبيل مجد الإله المعظم"، وأنه يتعين على النبذ الحازم لتأليه المخلوقات/ عبادة الأوثان وكل تشبث بالعلاقات الشخصية بين البشر أن يدفع هذه الطاقة في كتمان إلى مسار فعل موضوعي (لاشخصي). إن المسيحي الذي يكون همه اختبار وضعه من حيث نعمة الخلاص يعمل من أجل تحقيق غايات الرب، ولا يمكن أن تكون هذه سوى لاشخصية. وكل علاقة شخصية محض شعورية بين إنسان وآخر – وبالتالي غير ذات علة عقلانية – تقع من منظور الأخلاقيات الطهورية، أو غيرها من الأخلاقيات التقشفية، في تهمة تأليه المخلوق/ عبادة الأوثان. وفيما يهم الصداقة فمن شأن التحذير الموالي، فضلاً عما سلف، أن يوضح ذلك: It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us … It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God. (Baxter, *Christian Directory* IV, p. 253).

وسيعترضنا المزيد من الحجج من هذا القبيل. ويتحمس الكالفينيون لفكرة أن الإله لابد أنه، عند تكوين العالم، بما في ذلك ترتيب النظام الاجتماعي، أحب أن يكون الغائي الموضوعي وسيلة لإعلاء مجده: لا الخلق لغاية ذاته بل نظام الخليقة تحت إرادته. لذا فإن اندفاع القديسين الظاهرين للفعل، المنبثق عن تعاليم الاصطفاء للنعمة، يصبّ بتمامه في السعي إلى عقلنة/ ترشيد الدنيا. وكذلك فكرة أن النفع "العمومي"، أو ما عبر عنه باكستر (R. Baxter, *Christian Directory* IV, p. 262)، بمعنى ملائم للذي ستضعه العقلانية الليبرالية لاحقاً، بـ "The good of the many" ينبغي أن يبجل على كل مصلحة شخصية أو خاصة للأفراد، فإنها – ولو أنها لم تكن جديدة في حد ذاتها – انجرت للطهورية عن استنكارهم تأليه المخلوق/ عبادة الأوثان. – إن الامتناع الأميركي التقليدي عن الخدمات الشخصية يعود، إلى جانب العديد من الأسباب الأخرى، المتأتية عن مشاعر "ديمقراطية"، بدون شك أيضاً (وبصفة غير مباشرة) على هذا التقليد [العقدي]. وهو ما ينطبق أيضاً على التحصن الكبير نسبياً الذي تبديه شعوب كانت على المذهب الطهوري، ضد النظم الاستبدادية، وإجمالاً على =

التي لزم أن يتخذها مبدأ "حبّ الغيـر" المسيحي تحت ضغط الانعزال الباطني للفرد بفعـل العقيدة الكالـفـينية. إنها تنجرّ عن ذلك أولاً من باب المبدأ الدغمائي[32]. إن غاية الوجود – ولا غاية له أخرى – تكمن في الإجلال الذاتي لعظمة الإله، والغاية من وجود المسيح المختار – ولا غاية له أخرى – تتمثـل في الرفعة في تمجيد الإلـه على وجه الأرض بتنفـيذ وصايـاه. بيد أن الإله يريد من المؤمن المسيحي أداءً اجتماعياً، لأنه يريد أن يكون التشكيل الاجتماعي للحياة مطابقـاً لوصاياه ومرتـباً بما يوافـق تلك الغاية. لذا فـإن العمل الاجتماعي[33] الذي يقوم به المؤمن الكالفـيني في الدنيا لا يعدو أن يكون سوى عمل في سبيل إعلاء مجد الإله (In majorem gloriam Dei). وهو ما ينطبق أيضاً على العمل المهني الذي يؤدّى في خدمة الحياة الدنيا للجميع. ولقد سبق أن رأينا لـوثر يشتـقّ العمل المهني في توزعه من مبدأ "حبّ الغـيـر". غير أن ما ظل لديه مبادرة غير ثابتة، لم تتجاوز مرحلة التنظير، غدا عند الكالـفـينيين فصلاً مميّزاً من منظومتهم الأخلاقية. إن "حبّ الغـيـر" – بما أنه خدمة، لا ينبغي أن يكون إلا في سبيل مجد الإلـه[34]، لا لأجل الخـلـق[35] – يتنزل في المقام الأوّل في سـياق تحقـيق المهام المهنية

= موقف الإنجليز الرافض إزاء كبار سياسييهم – مقارنة ببعض ما عشناه من ذلك في ألمانيا بداية من 1878 من سلبي وإيجابي. فيما يرتبط بمنكر تقديس السلطة – الذي لا يستباح إلا في شكله اللاشخصي والمرتبط بمضمون الكتاب المقدس – وكذلك الإفراط في إعلاء شأن أرفع الرجال وجاهة وقداسة – لخطر أن يمس ذلك بواجب طاعة الإله – انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 56 (الطبعة الثانية 1678).

(32) سنعود مكرراً للحديث عن العلاقة بين "النتائج" الدغمائية والسيكولوجية العملية. وبالطبع لا حاجة للتنصيص على عدم تجانس الجانبين.

(33) "اجتماعي" بالطبع في صيغة تخلو من كل دلالة لمعنى الكلمة العصري، بل فقط في معنى نشاط في حيز التنظيم السياسي والكنسي... إلخ للجماعة.

(34) تعد الأعمال البارة، المستهدفة غاية ما ليست ذات جدوى للرب، آثمة، بحسب اعتراف الإيمان المعروف بـاعتراف إيـمان هانزرد نوليز (*Hanserd Knollys Confession*, ch. XVI).

(35) ما المغزى من "محبة للغير" لاشخصية، قائمة فقط على ارتباط الحياة بالإله، في السياق الديني لحياة الجماعة المنتمي إليها، هذا ما يمكن تمثله بأفضل ما يكون من خلال تصرّف الجماعات التبشيرية International Missionaries' Alliance و China Inland Mission (انظر: Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5. Aufl. S. 99, 111) - بتكاليف باهضة تم تجنيد حشود هائلة من المبشرين، ألفاً منهم للصين فقط، مثلاً، لـ "المنّ" ببشارة الإنجيل على كافة الوثنيين، لأن المسيح أوصى بذلك وجعل هذا شرطاً لعودته. هل تمّ كسب الموعوظين للمسيحية وتمكينهم من إنقاذ أرواحهم، هل باستطاعتهم فقط فهم لغة المبشرين ولو نحوياً – إنه أمر ثانوي وشأن يهم الإله الذي له الحكم والفصل في ذلك. تعد الصين حسب هودسن تايلر (انظر وارنك (Warneck)) حوالي

التي يفرضها ناموس الطبيعة، متخذاً له طابعاً موضوعياً لا شخصياً متميزاً، بوصفه خدمة مصوّبة على التشكيل العقلاني للكون الاجتماعي الذي يحيط بنا. فالتشكيل والترتيب الغائي العجيب لهذا الكون، الهادف في صنعه، حسب وحي **الإنجيل** وحسبما يقرّ به الإدراك الطبيعي عياناً، إلى أن يكون في "صالح" الجنس البشري، ما من شأنه أن يجعل العمل في خدمة هذه المصلحة الاجتماعية اللاشخصية يُستشف باعتباره معززاً لمجد الإله وناجماً عن إرادته. وهكذا فإن التغاضي عن قضية العدالة الإلهية (Theodizee) وكل التساؤلات حول "مغزى" الدنيا والحياة، التي تهرّأ في خوضها آخرون، بات أمراً بديهياً في نظر المؤمن الطهوري، مثلما هو الحال – لدواع مغايرة تماماً – بالنسبة إلى اليهودي. وكذلك ونوعاً ما بالنسبة إلى التديّن المسيحيّ غير التصوّفي عامة. وفضلاً عن هذا الاقتصاد للطاقات انضاف إلى الكالفينية عنصر آخر ذو مفعول في نفس الاتجاه. إن التفرقة بين "الفرد" و"الأخلاقيات" (حسب مفهوم كركغارد (Sören Kirkegaard)) لا وجود لها في نظر الكالفينية، رغم أنها تجعل الفرد في أمور الدين لا يعتمد إلا على نفسه. ولا يتسع لنا المجال هنا لتحليل الأسباب وشرح أهمية هذه الأوجه بالنسبة إلى عقلانية الكالفينية سياسياً واقتصادياً. لكن هنا يكمن مصدر الطابع النفعي للأخلاقيات الكالفينية، ومن

= 50 مليون أسرة؛ وقد يجوز لألف مبشر أن "يبلغوا" 50 أسرة يومياً، فيتم "المنّ" ببشارة **الإنجيل** على كافة أهل الصين خلال ألف يوم أو أقل من ثلاثة أعوام. إنه النمط عينه الذي مارس الكالفينيون حسبه نظامهم للضبط والمراقبة الكنسية: لم تكن الغاية تمكين المراقبين من إنقاذ نفوسهم – فذلك بيد الإله وحده و لا تأثير فيه لوسائل الضبط الكنسية – بل إعلاء مجد الرب. إن المسؤولية في إنجازات حركة التبشير الحديثة، بما أنها تقوم على أساس مشترك للمذاهب العقدية، لا تعود على الكالفينية في حد ذاتها. (كان كالفين شخصياً يرفض واجب التبشير بين الوثنيين، باعتبار أن مواصلة توسّع الكنيسة شغل الإله وحده (Unius Dei opus)). بيد أنها تنبثق، حسبما يظهر، عن تلك الحلقة من التصورات، المسترسلة عن طريق الأخلاقيات الطهورية، التي مفادها أن المرء يوفي بواجب حب الغير إذا هو نفذ وصايا الرب في سبيل إعلاء مجده. وبهذا ينال الآخر ما يستحق، والبقية بيد الإله وحده. – بهذا تنعدم الصفة الإنسانية في العلاقات مع "الغير"، إن صح التعبير. وهو ما يتجلى في ظروف شتى. مثلاً في ميدان الرأفة (Charitas) في البروتستانتية المصلحة، المشهور، عن حق بصفة ما: يتامى مدينة أمستردام، وهم يقادون، ونحن في القرن العشرين، في صف استعراضي إلى الكنيسة، في زي مبرقش، أسود أحمر أو أحمر أخضر – وكأنه لباس مهرجين –، فيتهيأ مشهد لا شك أن الذوق كان يستسيغه في سالف العهد، والكل يخدم مجد الإله، بقدر ما هو يصدم كل إحساس "إنساني" شخصي. وهكذا الحال – وسيتأكد لنا ذلك مزيداً – في كل جزئيات الحياة المهنية. بالطبع لا يترجم هذا إلى عن نزعة معينة، وستكون لنا فيما سيلي فرص لوضع بعض التحديدات. لكنها نزعة ذات أهمية فائقة – في حيز هذا التدين التقشفي تحتم بالضرورة أن تستخلص هنا.

هنا انبثقت خصوصيات مميزة هامّة لمفهوم المهنة الكالفيني[36]. - لنعد الآن ثانية لنفحص عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (*Prädestinationslehre*).

ذلك أن المسألة الحاسمة بالنسبة إلينا هي أولاً: كيف أمكن تحمّل[37] هذه العقيدة

---

(36) تختلف أخلاقيات بور روايال [الجانسينية]، المحددة من حيث عقيدة الاختيار المسبق، على كافة الأصعدة، وذلك من جراء وجهتها الروحانية، اللادنيوية، وبالتالي إذن: الكاثوليكية (انظر بول هونغشيم، المصدر نفسه).

(37) لقد ساد الرأي لدى هوندسهاغن: (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik* 1864, I, S. 37),

أن عقيدة الاختيار المسبق كانت مجرد تعاليم خاصة برجال اللاهوت ولم تكن عقيدة في متناول "الشعب". ولا يصح هذا إلا إذا جعلنا لفظة "شعب" مرادفة لجمهرة عامة الناس الأميين من الطبقات السفلى. وحتى في هذه الحالة لا يصح الأمر إلا بنصيب جد محدود. لقد استنتج كوهلر (Köhler) في أربعينيات القرن 19 أن "الجماهير" (والمقصود بهم البورجوازية الصغرى في هولندا) يطغى عليها الاعتقاد بالاختيار المسبق بصفة بالغة، ناهيك أن كل من نفى المرسوم الثنائي اعتبر لديهم مارقاً ومحروماً من الخلاص. وقد حدث أن وُجه إليه السؤال عن ساعة إعادة ولادته (المستوعبة من باب عقيدة الاختيار المسبق). ولم يكن كرومويل - الذي اقتبس منه زيلّر (Zeller) ,*Das theologische System Zwinglis* S. 17 نموذجاً لبيان مفعول هذه العقيدة - وحده، بل "قديسوه" أيضاً على علم بقرارة الأمر بأتم ما يكون، كما كانت القوانين الناجمة عن سينودسات دوردرخت وواستمنستر والمتعلقة بهذه العقيدة شأناً قومياً بالغ الأهمية. وكانت جماعات كرومويل المعروفة بـ tryers وejectors لا تقبل سوى القائلين بها، وحتى باكستر (*Life*, I, p. 72)، رغم أنه كان في المعتاد مناهضاً لها، اعتبر مفعولها على نوعية رجال الدين رفيعاً. ولا صحة للزعم بأن التقويين المصلحين، أعضاء حلقات "كونفنتيكل" الإنجليزية والهولندية، كانوا على إلمام منقوص بهذه العقيدة؛ فهي بالذات ما وحد صفوفهم في البحث عن يقين الخلاص (Certitudo salutis). ولاستنباط ما تعنيه عقيدة الاختيار المسبق، أو ما لا تعنيه، بما أنها تعاليم خاصة برجال اللاهوت، فمن شأن الكاثوليكية الصحيحة كنسياً، التي لم تكن غريبة عنها، أن تظهر ذلك. (لقد كان الأمر الحاسم في ذلك، أي الرأي بأن على الفرد أن يعتبر نفسه مختاراً وأن يواظب على الاختبار، مرفوضاً على الدوام. انظر حول التعاليم الكاثوليكية في هذا الصدد مثلاً: .Ad van Wyck, *Tract. de praedestinatione*, Cöln 1708. لا داعي هنا لتقصي ما مدى صحة اعتقاد باسكال في الاختيار المسبق). - لا شك أن هانديشاغن (Hundeshagen)، الذي ما كان يستسيغ هذه العقيدة، استمد انطباعاته في معظمها من الأوضاع الألمانية. وكان أساس نفوره منها ما تبلور لديه من رأي استنباطي محض أنها تفضي حتماً إلى القدرية الأخلاقية والتناقضية (Antinomismus). وقد سبق أن قام زيلّر بدحض هذا الرأي. غير أنه، من ناحية أخرى، لا ينكر أن مثل هذا الانعكاس ممكن، وقد تحدث عنه كل من ميلانشطون وويسلي: إلا أن الأمر تعلق في كلا الحالتين بربط بالتدين "العقيدي" الشعوري النزعة. ومن هذا المنظور، الذي تعوزه فكرة الاختبار العقلانية، فإن النتيجة كامنة في جوهر الأمر. - وقد برزت في الإسلام هذه الانعكاسات القدرية. لكن لأي سبب؟ لأن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام تنزع إلى "التحديد المسبق للمصير" (Prädeterministisch) لا للاختيار المسبق (Prädestinatianisch)، موجهة على المصير في الدنيا، لا على الخلاص الأخروي؛ لأن، بالتالي، الأمر الحاسم أخلاقياً هو أن "الاختبار" للمختار لا يؤدي دوراً في الإسلام، ومن هنا فإن ما يتمخض عن ذلك هو جرأة حربية، لا نتائج مرتبطة بعيش منهجي، بما أن "المكافأة" تعوزها. انظر الأطروحة في اللاهوت (جامعة هايدلبارغ) لـ ف. أولريش (F. Ulrich) بعنوان: *Die Vorherbestimmungslehre*

في عصر كان يرى الآخرة ليس فقط أهم، بـل، وعلى أوجه متعددة، أضمن من كافـة مصـالح الحياة الدنيا[38]. وثمة سؤال لا بد أنه خامر كل مؤمن على انفراد ودفع ببقـية الاهتمامات كلها إلى المؤخرة: هـل أنـا ممّن وقع عليهم الاختيار؟ وكيف لي أن أضـمن لـنفسي هذا الاختيار[39]؟ – بالنسبة إلى كالـفـين ذاته لم يشكل هذا التساؤل أيما إشكال. لقد كان يحسّ بنفسه أداة وعدّة [للرب] (Rüstzeug) فكان على يقـيـن من حظوته بالنعمة الإلهية. وعلى هذا الأساس كان له عن السّؤال: من أين للمرء أن يتأكّـد من اختياره، جواب واحد، هو أنه ينبغي علينا أن نكـتفي بدرايتـنا بقرار الإلـه وبتوكـلـنا الرّاسخ، المنجـرّ عن العـقيدة الحق، على المسيح. إنه يدحض مبدئياً الافـتراض أن يكون باستطاعة المرء معرفة إن كان الغير ممن حظي بالاصطفاء أم لم يحظ من خلال سلوكه، معتبراً ذلك سعـياً وقحـاً إلى النفوذ إلى أسرار الإله. فالمصطفون لا يتميزون في الدنيا عن المرفوضين[40] ظاهرياً في أي شيء؛ فحتى تجارب المختارين الشخصية كافة يجوز أن تكون أيضاً – باعتبارها للروح القـدس (Ludibria spiritus sanc-ti) – في متناول المرفوضين، باستثـناء واحد يخص تلك الثـقة الإيمانية القارة نهائيـاً. وبهذا فـإن المصطفين هم، وعلى الدّوام، كنيسة الإله غير الظاهرة. ويختلف الأمر بطبيعة الحال بالنسبة إلى "تلاميذ" كالـفـيـن – بداية بخليفـته تيودور بيزا (Beza)

= *im Islam und Christentum,* 1912 – ولم يؤثر ما حصل بفعل الواقع – على يدي باكستر مثلاً – من تخفـيف من حدة هذه العقيدة في جوهرها طالما لم تمس الفكرة المرتبطة بقرار الإله في اختيار أشخاص واقعيين بصفة فردية واختبارهم. ولا بد من التنصيص أخيراً على أن كافة أعلام الطهورية (في المعنى الواسع) انطلقوا من هذه العقيدة، التي كان لصرامتها الحالكة تأثير في طور شبابهم: ميلتون وباكستر – بقـدر ما انفـك يتقـلص على مرّ الزمان – وحتى على فرانكلين، ذي الفكر المتحرر، في وقـت متأخر. وقد توازى تحررهم المتأخر من تأويلها الصارم مع التطور الذي مرت به الحركة العقائدية ككل في نفس الاتجاه. كما أن حركات إعادة الإحياء (الاستفاقة) الكنائسية الكبرى، في هولندا على الأقـل، وأغلبها في إنجلترا، ما انفكت تعيد ربط الصلة بهذه العقيدة.

(38) وهما الجو السائد أساساً بشكل فائق في مؤلف بونيان الموسوم بـ *The Pilgrim's Progress.*

(39) لقد كان هذا السؤال بعيداً عن خاطر المسيحي اللوثري من الجيل الثاني أكثر منه الكالـفيني، لا لأنه كان دون هذا انشغالاً بخلاص نفسه، وإنما لأن في النمو الذي اتخذته الكنيسة اللوثرية فاقت صفتها كمؤسسة لإدارة شؤون الخلاص، فصار الفرد يشعر أنه محل تدبيرها وأنه في كـنف وقـايتها. ولم يثر المسألة في اللوثرية أيضاً إلا المذهب التقويّ. أما مسألة يقـين الخلاص ذاتها فقد كانت جوهرية لكل ديانة إنقاذية غير مرتبطة بالأسرار – على السـواء إن تعلق الأمر بالبوذية أو الجينية أو غير ذلك – ويتعين ألا يغـفل عن هذا الأمر. فـمن هنا انبثـقـت كل الدوافع السيكولوجية ذات الصبغة الدينية المحضة.

(40) هكذا حرفياً في الرسالة إلى بوسير (Bucer) (Corp. Ref. 29, 883f.). انظر في هذا الخصوص شيبي (Scheibe)، المصدر نفسه، ص 30.

- وبالأخص المجموعة العريضة من العوام. فمن وجهة نظرهم كان من الضروريّ أن يرتقي اليقين بالخلاص، بمعنى إمكانية إدراكه بالبيّن، إلى أهمية منيفة مطلقة[41]، لذا طرح السؤال، حيثما صارت عقيدة الاختيار المسبق للخلاص سارية المفعول، عما إذا كانت هناك علامات وثيقة تخول تبيّن إذا ما انتمى شخص إلى المصطفين. ولم يحظ هذا السؤال فقط، عند تطور المذهب التقويّ الذي نما بادئ ذي بدء في تربة الكنيسة البروتستانتية المصلحة، بأهمّية رئيسيّة مستمرّة، حتى إنه اكتسب في صلبه نوعاً ما مكانة تأسيسيّة، بل ستتعرض، عندما ستتطرق إلى البعد السياسي والاجتماعي البالغ لعقيدة وطقوس العشاء الرباني للكنيسة المصلحة، للدور الذي أدته، طيلة القرن السّابع عشر، مسألة تبيّن وضعية الفرد من الخلاص، حتى خارج المذهب التقويّ، مثلاً في ما يتعلق بالسّؤال عن جدارته في المشاركة في العشاء الرباني، أي ذلك الطقس المركزي، ذي الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى منزلة المشارك فيه الاجتماعية.

لقد كان على أقل تقدير، كلما طفا السؤال الشخصي عن الوضع من الخلاص إلى السطح، من المحال الاكتفاء بإحالة كالفين - التي لم يقع أبداً التفريط فيها رسمياً[42]، من حيث المبدأ على الأقل، من قبل العقيدة التقليدية - إلى اليقين الذاتي بالإيمان القار الذي تولده النعمة الإلهية في من حظي بها[43]. واستحال ذلك

(41) يَعد اعتراف الإيمان لواستمنستر (XVIII, 2) المختارين الأبرار بيقين خلاصهم اللا مراء فيه، رغم أننا بأفعالنا كلها نبقى "عبيداً لا طائل منهم" (XVI, 2) وأن الصراع ضد الشر يستمر طيلة العمر (XVIII, 3). إلا أن المختار بدوره يداوم على الصراع بغية ضمان اليقين، الذي يعطيه إياه الشعور بأداء الفرض، وهو ما لا يحرم منه المؤمن قطعاً.

(42) انظر مثلاً: Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), S. 257,

و: Heidegger, *Corpus Theologiae* XXIV, 87f. وفقرات من: Heppe, *Dogmatik der ev. Ref. Kirche* (1861), p. 425.

(43) لقد أحالت التعاليم الكالفينية الأصيلة على الإيمان/ العقيدة والوعي بالاشتراك مع الإله في الأسرار الربانية، واقتصرت على ذكر "ثمرات الروح الأخرى" بصفة هامشية. انظر: Heppe, *Dogmatik der evangelischen ref. Kirche*, p. 425. لقد بالغ كالفين في التشديد على رفض الأعمال (البرة) كعلامات على نيل رضاء الإله، رغم أنها كانت في نظره، كما في نظر اللوثريين، ثمار الإيمان/ العقيدة (*Instit.* III, 2, 37, 38). إن التحول العملي نحو اختبار الإيمان بالأعمال، وهو بالذات ما يميز التقشف، سار بالتوازي مع تدرج تعاليم كالفين، القائلة (كما عند لوثر) أن التعاليم الخالصة والأسرار الربانية هي، قبل كل شيء، التي تميز الكنيسة الحقة، نحو جعل النظم الانضباطية (Disciplina) كعلامة على قدم المساواة مع العنصرين السابقين. وبالإمكان تتبع هذا التطور لدى هيبي(Heppe) المرجع المذكور، ص 195/194؛ كما يستشف هذا التطور من الكيفية التي كان بموجبها يتحقق =

بالخصوص للواقع العملي للرعاية الدينية، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعاناة النفسية المترتبة على عقيدة الاختيار المسبق للخلاص، فكان على هذا النشاط أن يتطبع على هذه الصعوبات بشتى الأشكال[44]. وطالما لم يُعمد إلى تأويل مغاير للاصطفاء الخلاصي، أو التخفيف من وقعه أو تركه[45]، فقد برز نمطان مرتبطان من النصح في مجال الرعاية الدينية. من جهة يفرض على المرء أن يعتبر نفسه ممن وقع عليهم الاختيار فيصد عن نفسه أدنى ارتياب، على أن هذا إغواء من الشيطان[46]، بما أن النقص في اليقين الذاتي هو حتماً نتيجة ضعف في الإيمان، وبالتالي ضعف في مفعول النعمة الإلهية. وفي هذا السّياق يؤول وعظ الرسول الإنجيلي بـ "تعزيز" الفرد لِما دُعي إليه، بكونه فرضاً على اكتساب اليقين الذاتي بالاصطفاء والتبرير في مجرى الكفاح اليومي. فعوضاً عن المذنبين التائبين الذين وعدهم لوثر بالنعمة الإلهية إن هم التجؤوا إلى ربّهم بإيمان التوبة، نشأ وتربى أولئك "القديسون" المفعمون يقيناً بالذات، الذين نكتشفهم في التجار التقويين الصلد[47] لذلك العصر البطولي من عصور الرأسمالية، ومازلنا إلى اليوم نلاقي منهم نماذج منفردة. ومن جهة أخرى كان ينصح بالعمل المهني الجادّ كأرقى وسيلة في سبيل كسب ذلك اليقين والوثوق بالنفس[48]، بدعوى أنه دون سواه كفيل

= الانتماء إلى الجماعة الكنسية في هولندا (الخضوع، بموجب عقد، للنظم الانضباطية كشرط مركزي).

(44) انظر ملاحظات شنيكينبيرغير، المصدر نفسه، ص 48.

(45) هكذا يعود لدى باكستر، مثلاً، الفرق بين "Mortal" و"Venial sin" - تماماً على النحو الكاثوليكي - ليطفو من جديد إلى السطح. والحال الأول علامة على غياب وضع الخلاص أو فقدانه راهناً، مما يجعل "هداية" للشخص بأكمله الضمان الوحيد لامتلاكه. وما هذا الضمان متلائماً مع الوضع من حيث الخلاص.

(46) هكذا - ببعض التباين - لدى باكستر وبايلي وسيدويك (Sedgwick) وهورنبيك. انظر كذلك الأمثلة التي يسوقها شنيكينبيرغير، المصدر نفسه، ص 262.

(47) إن استيعاب "الوضع من حيث الخلاص" باعتباره نوعاً من الامتياز الدائم (كوضع النساك في الكنيسة القديمة مثلاً) يعترضنا كثيراً مثلاً لدى: Schortinghuis, *Het innige Christendom*, 1740 (وقد تعرض للحجر في هولندا).

(48) هكذا - وكما سيأتي شرحه لاحقاً - يأتي في مواطن عديدة من كتاب باكستر *Christian Directory* وفي مقطعه الختامي. ويذكر هذا النصح بالعمل المهني، كصرف عن الخوف من النقص الأخلاقي الذاتي، بباسكال وتأويله السيكولوجي لفطرة ربح المال وللتقشف المهني كوسيلة لإلهاء النفس عن حقارة الذات الأخلاقية. ونرى لديه أن عقيدة الاختيار المسبق تتنزل، بالاقتران مع القناعة بحقارة كل الخليقة من جراء الخطيئة الأصلية، في خدمة استنكاف الدنيا، والنصح بالتأمل، بوصف هذا الوسيلة الوحيدة للتقليل من وطأة الشعور بالخطيئة والحصول على يقين الخلاص. - ونجد في =

بإبطال الارتياب العقيدي وإحلال اليقين من حيث وضع الذات من الخلاص.

إن الاعتقاد في صلاحية العمل المهني وقدرته على هذا الأداء - أي اعتباره الوسيلة الكفيلة لتصريف انفعالات الفزع الديني - يعود إلى خاصيات كامنة في أعماق المشاعر الدينية الناجمة عن الكنيسة المصلحة التي تبرز عياناً، في تناقضها مع النزعة اللوثرية، بأوضح حال في التعاليم حول طبيعة العقيدة التبريرية. وقد جاء تحليل هذه الفروق على أحسن وجه في سلسلة محاضرات شنيكينبيرغير، المتسمة بموضوعية صرفة خالية من أي أحكام قيَمية[49]. لذا فلا ضير أن تستند الملاحظات المقتضبة التالية في جوهرها إلى عروضه.

إن المأرب الروحي الديني الأسمى الذي يرنو إليه التديّن اللوثري، في تطوره خلال القرن السّابع عشر، هو الاتحاد الروحاني (Unio mystica) بالإله[50]. وكما تشير

= خصوص مفهوم المهنة من المنظور الكاثوليكي والجانسيني آراء نافذة في أطروحة بول هونغشيم سالفة الذكر. ويفتقد لدى الجانسينيين كل أثر لربط بين يقين الخلاص والنشاط الدنيوي. ويكتسي مفهومهم للمهنة، بأكثر تشديد من اللوثري وحتى الكاثوليكي الأصيل، معنى الاستسلام للوضع المقضي في الحياة، لا بحكم النظام الاجتماعي، كما في الكاثوليكية، بل بموجب صوت الضمير الذاتي (انظر بول هونغشيم، المصدر نفسه، ص 139).

(49) ويوافقه في أوجه نظره لوبستاين (Lobstein) في مقاله المقتضب الصادر في المصنف المهدى لـ هولتزمان (Holtzmann)، والجدير بالمقارنة في هذا السياق. لقد عيب عليه التشديد البالغ لفكرة "يقين الخلاص". إلا أنه ينبغي هنا الفصل بين لاهوت كالفين والكالفينية والمنظومة اللاهوتية المتعلقة بحاجيات العناية الكنسية. لقد انطلقت كل الحركات الدينية، الملمة على فئات عريضة، من السؤال: "كيف يمكن لي أن أتيقن من خلاص روحي؟" إنه يحتل دوراً مركزياً لا في الحالة الراهنة فحسب بل في تاريخ الأديان عامة، بما فيها الديانة الهندوسية مثلاً. وكيف كان للحال أن يختلف؟

(50) بالطبع لا يستطيع أحد أن ينكر أن التطور الكامل لهذا المفهوم لم يحصل سوى في وقت متأخر من حركة لوثر (Praetorius, Nicolai, Meisner). (وقد وجد أيضاً لدى بول غرهارت، تماماً في المعنى الذي عالجناه فيه في هذا المقام). ولقد عمد ريتشل في كتابه: *Geschichte des Pietismus* (Bd. II, S. 3f.) إدراج هذا المفهوم في التدين على المذهب اللوثري بوصفه إعادة إحياء أو اقتباس لجانب من الورع الكاثوليكي. وهو لا يعارض (ص 10) أن مسألة يقين الخلاص على المستوى الفردي عند لوثر والمتصوّفة الكاثوليك كانت لا تختلف؛ إلا أنه يعتقد أن الحل كان عند كلا الطرفين في تمام التناقض. وليس بوسعي أن أجرؤ من ناحيتي على طرح حكم شخصي. وبوسع كل أحد أن يلمس أن النفَس الخافق في [مؤلف لوثر] حرية إنسان مسيحي (*Freiheit eines Christenmenschen*) يختلف، من ناحية، عن المداعبة العذبة مع "المسيح الطفل العزيز" في الأدبيات المتأخرة، ومن ناحية أخرى عن الشعور الديني السائد لدى تاولر. وبالمثل كان للتشبث بالعنصر التصوّفي السحري في تعاليم العشاء الرباني اللوثرية دوافع دينية غير ما هي في التديّن "البرنهاردي" - "أجواء نشيد الأناشيد"، الذي ما انفك ريتشل يحيل عليه كمصدر لتهذيب التواصل "الزوجي" مع المسيح. لكن ألم تسهم مع ذلك =

إلى ذلك العبارة – غير المعروفة في هذه الصيغة في المذهب المُصلح – فإن المقصود هو شعور رباني جوهري يتمثل في الإحساس بولوج حقيقي للكيان الإلهي في النفس المؤمنة، شعور يضاهي، من حيث الكيف، مفعول التأمّل لدى المتصوّفة الألمان، ويتميز بطابعه المستسلم المطاوع، الهادف إلى تحقيق الشوق إلى الطمأنينة والسكون في الإله، وبباطنيته الروحانية صرفاً. إن تديّننا ذو نزعة صوفية محضة لا يتفق فقط – كما هو معروف في تاريخ الفلسفة – بأفضل ما يكون مع مفهوم واقعي للحقيقة على صعيد الكائن الموجود بالملموس، ناهيك أنه يشكل لها رأساً وفي أحيان كثيرة، من جراء رفض عقائد جدلية، ركيزة، بل من الجائز أيضاً أن يعود التصوّف بالنفع مباشرة على منهج عيش عقلاني. غير أنه، وبطبيعة الحال، يعوز علاقة التصوّف بالعالم التقييم الإيجابي للنشاط الخارجي الظاهر. ثم إنّ مفهوم الاتحاد الروحاني كان في الفكر اللوثري، علاوة على ذلك، مقترناً بذلك الشعور العميق باللاجدارة وعدم الاستحقاق، بسبب الخطيئة الأصلية، الذي من شأنه أن يجعل المؤمن اللوثري يثابر بعناية على ممارسة التكفير اليومي (Poenitentia quotidiana)، بهدف ديمومة التوبة والخشوع، الضروريين لمغفرة الخطايا. وعلى نقيض ذلك فقد قابل التدينُ في الكنيسة المصلحة، منذ البداية، نزعةَ [المفكر الفرنسي] باسكال السكينية إلى الزهد عن الدنيا، وهذا الورع الروحي اللوثري، الباطني الوجهة صرفاً، بالرفض. وذلك باعتبار أن ولوجاً حقيقياً للكيان الإلهي في روح الإنسان من باب المحال، بسبب التعالي اللامتناهي للكيان الإلهي على الخلق المتناهي: (Finitum non est capax infiniti). ولا يتسنى التئام للرب بعباده المنعمين ولا يُعقل إلا على أساس أن يكون الرب فاعلاً فيهم وهم على وعي بذلك – أي بحيث يكون فعلهم ناجماً عن الإيمان المتولد عن

= أيضاً تلك التعاليم لسرّ العشاء الرباني في التمهيد لإعادة إحياء تدين وجداني تصوّفي؟ – ثم إنّه، ولكي نبادر في الحين بالملاحظة، لا يصح قطعاً (كما ورد في المصدر نفسه، ص 11) أن حرية المتصوّف تمثلت أساساً في انزوائه عن الدنيا. فلقد قدم تاولر بالذات، في عروض قيمة على الصعيد السيكولوجي الديني، النظام المضفى على الأفكار، الموجهة أيضاً على العمل المهني الدنيوي، كمفعول عملي لتلك التأملات الليلية، التي ينصح بها ضد السّهاد مثلاً: "بهذا فقط (الاتحاد الروحاني بالإله في الليل قبل الركون إلى النوم) يصفو العقل ويقوى الدماغ ويغمر الإنسان من جراء النشاط الباطني سلام وشعور رباني بأنه اتحد حقاً بالإله، وحينئذ تنتظم كافة أعماله. وإذا استعد الإنسان هذا الاستعداد تكون الفضيلة أساسه وأساس أعماله، – وحالما يعود إلى الواقع فإن أعماله تكون فاضلة وربانية". (Tauler, *Predigten*, Fol. 318) وهكذا نرى، وسنرى تكراراً، أن التأمل الصوفي/ الروحاني والاستيعاب العقلاني للمهنة لا يتنافيان. ولا يحصل العكس إلا إذا اكتسى التدين طابعاً هسترياً، وهو ما لا ينطبق على كل المتصوّفة ولا على كل التقويين.

النعمة الإلهية، وبالتالي أن يكسب هذا الإيمان شرعيته من قيمة ذلك الفعل، بوصفه من لدن الإلـه. وتبرز هنا فوارق عميقة لأهم مبررات الخلاص [51]ذات صلاحية لتصنيف كل أشكال العبادة الدّينية العملية: يكون بوسع المؤمن الفاضل أن يتأكد من حظوته بالخلاص إما باعتبار نفسه وعاء/ إناء (Gefäss)، أو بالشعور بأنه أداة لقدرة الإله. وفي الحالة الأولى فإن حياته الدّينية تكون ذات ميل إلى ثقافة روحانية تصوّفية، وفي الحالة الثانية إلى العمل التقشفي. وبينما توخى لوثر الدّنو من الخيار الأول، انخرط المذهب الكالفيني في الخيار الثاني. إن المسيحي المُصلح أيضاً رام الخلاص بـ"العقيدة فقط". لكن بما أن كالفين كان يرى أن مجرّد المشاعر والحالات النفسية، مهما بدت رفيعة سامية، لا تعدو أن تكون خادعة[52]، فلا بدّ للإيمان أن يثبت صحّته بمظاهر مفعوله الموضوعي، حتى يستقيم له أن يكون ليقين الخلاص ركيزة متينة: أي ينبغي أن يكون إيماناً فعالاً[53] (Fides efficax)، وأن تكون الدّعوة

---

(51) انظر في هذا الشأن مقدمة المقالات حول "الأخلاقيات الاقتصادية لديانات العالم الكبرى".

(52) تتفق على هذه الافتراض الكالفينية مع الكاثوليكية الرسمية، بفارق أن الكاثوليك استمدوا من ذلك ضرورة سر التكفير والبروتستانت المصلحين ضرورة الاختبار الفعلي عبر النشاط الدنيوي.

(53) هكذا مثلاً بيزا (انظر: *De praedestinat. Doct. ex praelect in Rom.* 9. A. Raph. Eglino exc. 1584, p. 133)،

sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationen, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima conne xione effectorum et causarum colligimus,

يتعين علينا فقط، نظراً لأن الأهم يكمن في الوضع النهائي، التزام الحذر فيما يتعلق بعلامات النبذ. (ولم يختلف في الرأي في هذا الأمر إلا المذهب الطهوري) - انظر كذلك شروح شنيكينبيرغير المستفيضة (المصدر نفسه)، ولو أنه يقتصر على صنف محدود من المصادر. ولا ينفك هذا الجانب يبرز من جديد في الأدبيات الطهورية بأسرها. وهذا بونيان يقول: "It will be not be said: did you believe ? - but : were you Doers, or Talkers only? ". ويتمثل الإيمان حسب باكستر (*The saint's everlasting rest*, Kap. XII)، الذي يعلم عقيدة الاختبار المسبق في ألطف الأشكال، في الخضوع للمسيح بالقلب وبالفعل. "Do what you are able first, and then complain of God for denying grace if you have cause" هكذا رد باكستر على الاعتراض أن الإرادة غير حرة وأن الرب وحده بيده القدرة على منح الخلاص (*Works of the Puritan Divines*, IV, p. 155). إن فحوصات فولّر (Fuller) (الاختصاصي في تاريخ الكنائس) تتوقف على السؤال عن الاختبار في التطبيق الفعلي للشهادات الذاتية حول الوضع الخلاصي في تغيره. وبالمثل جون هوي (John Howe) في الموطن السالف الذكر. وكل فحص دقيق لمدونة *Works of the Puritan Divines* يبرز ما كفى من الأدلة والبراهين. ولقد كانت أحياناً كتابات صوفية كاثوليكية هي التي أدت إلى اعتناق المذهب الطهوري - وقع ذلك فيما يخص باكستر مثلاً عبر مقال يسوعي. ولم تكن هذه التصورات بالشيء =

[الإلهية] للخلاص دعوة فعلية (Effectual Calling) (حسب التعبير الوارد في بيان سافوي). وإذا أردف بطرح السؤال عن الثمار التي يتمكن بفضلها تابع الكنيسة المُصلحة من معرفة العقيدة الحق معرفة لا لبس فيها، فإن الجواب يكون: من خلال سلوك عيش ينتهجه المسيحي بهدف إعلاء مجد الربّ وعزته. وما هو في سبيل ذلك فإنه يُستشف من مشيئته، كما جاء الوحي بها مباشرة في الإنجيل، أو أنها تتجلى بصفة غير مباشرة في قانون الطبيعة (أو نظام العالم)[54] الذي وضعه الخلاق على نسق غائيّ هادف. وبوسع المرء أن يراقب وضعه من حيث الخلاص بصفة خاصة بالمقارنة بين حالته الروحية وما تميز به المختارون حسب الإنجيل، لاسيما منهم مثلاً الآباء الأوائل[55]. إن المختار وحده يملك حقاً الإيمان الفعال[56]؛ إنه دون غيره قادر، بفضل تجدد ولادته (Regeneratio) ومن جراء ذلك إضفاء القدسية (Sanctifi- catio) على سائر حياته، على إعلاء مجد الإله عبر أعمال برّ حقيقية، وليس ظاهرياً فحسب. ومن حيث كونه على وعي بأن سيرته – على الأقل حسب قرارة طبعها والنية الثابتة (Propositum oboedientiae) – تقوم على طاقة في نفسه حيّة[57] ترمي

= الجديد بالتمام بالنسبة إلى تعاليم كالفين (انظر: *Inst. Christ.*, c. I, Orig. Ausg. v. 1536, p. 97, 112). غير أنه لم يكن لدى كالفين من الثابت الحصول على يقين النعمة بالخلاص عبر هذا الطريق أيضاً (ص 147). ويتوخى في المعتاد الاستناد إلى الفقرة من إنجيل يوحنا (I. Joh. 3, 5) وما شابهها من الفقرات. إن اشتراط الإيمان الفاعل (Fides Efficax) لا يتوقف على الكالفينيين. فبالمثل تتعامل اعترافات إيمان باتيستية/ تغطيسية في البند المتعلق بالاختيار المسبق مع ثمرات العقيدة (انظر البند 7 من الاعتراف الصادر في: *The Baptist Church Manual*, by Brown, Philadelphia: "And that its der (Regeneration) proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life". وعلى هذا النحو تستهل المقالة ذات التأثير المينوني: Olijf-Tacxken التي تبناها سينودس هارلم لسنة 1649، بالمبادرة بالسؤال (ص 1) : ما الذي يخول التعرف إلى أبناء الإله، للإجابة عنه (ص 10): "Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fondamentale kennteeken... om de conscentien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren."

(54) لقد سلف بعض التلميح إلى أهمية هذا بالنسبة إلى المضمون المادي للأخلاقيات الاجتماعية. أما هنا فليس المضمون هو الذي يستأثر اهتمامنا بل الحافز على التصرف الأخلاقي المعني.

(55) من الجلي بداهة كيف تحتم أن يمهد هذا التمثل تغلغل الفكر اليهودي للعهد القديم في الطهورية.

(56) هكذا يقول بيان سافوي عن أعضاء الكنيسة الخالصة أنهم: "Saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking".

(57) "A principle of goodness " Charnock, in den *Works of the Pur. Div.*, p. 175.

إلى إعلاء مجد الإله، لا بمشيئة الرب فحسب، بل وبالأخص بتفعيل من الإله[58]، فإنه يفوز بذلك الخير الأقصى الذي يطمح إليه ورعه: أي اليقين بالنعمة الإلهية[59]. ومما دعّم احتمال الفوز بها ما ورد في الإصحاح 13، 5 من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس من **العهد الجديد**[60]. ومن هنا فبقدر ما انعدمت جدوى أعمال البرّ الصّالحة كوسيلة للحوز على الخلاص - فالمختار أيضاً يظل مجرّد مخلوق، وكل ما يفعله يظل بعيداً إلى ما لا نهاية له عن متطلبات الإله - بقدر ما هي ضرورية لا غنى عنها كعلامات مؤشرة بالاختيار[61]. إنها الوسيلة التقنية، لا لاقتناء الخلاص بشرائه، بل للتخلص من الحيرة والفزع في شأن الخلاص. وفي هذا المعنى فإنها توصف أحياناً رأساً كونها "ضرورية للخلاص"[62]، أو أن يقرن بها مفهوم "استحواذ الخلاص"[63]. ويعني هذا في واقع الحال: إن الإله يكون في عون من عان نفسه[64]، أي أن المؤمن الكالفيني، كما يقال أحياناً، "يحقق"[65] خلاصه بذاته - والأصحّ أن يقال: يحقق لنفسه اليقين بالخلاص - ، بيد أن هذا التحقيق لا يمكن أن يتمثل، مثلما هو الحال في الكاثوليكية، في خزن رصيد من أعمال البرّ المنفردة المتفرقة، بل في مراقبة ذاتية منتظمة، مواجهة في كل لحظة للسّؤال الاختياري: أمختار أم مرفوض؟ وبهذا نصل إلى نقطة من فحوصنا هي من الأهميّة بمكان.

---

(58) إن الهداية، كما يعبر سيدجويك (Sedgwick)أحياناً، هي "نسخة مطابقة لرسوم الاصطفاء لنعمة الخلاص".- ويعلم بـايلي ما مفاده أن من وقع عليه الاختيار فهو مدعى للطاعة ومؤهل لها أيضاً. كما ينص اعتراف إيمان هانزرد نوليز (باتيستي/ تغطيسي) على أن الذين دعاهم الرب إلى الإيمان هم فقط المؤمنون حقاً، لا "مؤمنون مؤقتون".

(59) يجدر الرجوع للمقارنة إلى خاتمة كتاب باكستر *Christian Directory*.

(60) هكذا مثلاً عند شارنوك (Charnock)(*Self-examination*, p. 183) لدحض عقيدة Dubitatio الكاثوليكية.

(61) ترد هذه المحاجة تكراراً مثلاً في كتاب: Joh. Hoornbeek, *Theologia practica*, II, p. 70, 72, 182, ; I, p. 160.

(62) نقرأ في: Conf. Helvet. 16 مثلاً: "et improprie his salus adtribuitur".

(63) انظر في خصوص كل ما سبق: Schneckenburger, S. 80f.

(64) يبدو أن أغوسطينوس كان سباقاً في القول: "Si non es praedestinatus fac ut praedestineris.

(65) يذكرنا هذا بقول غوته (Goethe)، الشبيه من حيث المغزى: "كيف يمكن للمرء معرفة نفسه بنفسه؟ لا بالتأمل ولكن بالفعل. أسعى إلى أن تقوم بواجبك وستدرك حالاً ما أنت عليه من حال. - وما واجبك؟ ما يقتضيه اليوم".

من المعروف أن ذلك الاستدلال الناشئ في صلب الكنائس والطوائف البروتستانتية المُصلحة بوضوح متزايد[66] ما انفك يُجابَه من حين إلى آخر من قبل الشقّ اللوثري بتهمة كونه قداسة بالأعمال (Werkheiligkeit) أي "مناشدة الخلاص بواسطة أعمال البر"[67]. وذلك– ومهما استقام اعتراض المتهجّم عليهم على مماثلة

---

(66) إنه من الثابت عند كالفين أن صفة القداسة لا بد أنها تتجلى في الظاهر (*Instit.* IV, I, § 2, 7, 9)، بيد أن الحد بين قديسين وغير قديسين يبقى سراً خفياً عن دراية البشر. وعلينا أن نؤمن بأن هناك حيث كلمة الرب مبشر بها في كنيسة مرتبة ومسيرة حسب ناموسه، يوجد أيضاً مختارون – ولو بشكل غير مرئي بالنسبة لنا.

(67) يشكل التدين الكالفيني مثالاً من الأمثلة الكثيرة في تاريخ الأديان للعلاقة بين النتائج المنجرة منطقياً أو سيكولوجياً عن أفكار دينية معينة تهم السلوك الديني الفعلي المتبع. وبالطبع قد يكون من المنطقي الاستسلام للقدر، كنتيجة للاختيار المسبق. بيد أن المفعول السيكولوجي كان من جراء تفعيل فكرة "الاختبار" على نقيض ذلك. (لسبب شبيه مبدئياً يسند أتباع الفيلسوف نيتشه لفكرة العودة الأبدية معنى أخلاقياً إيجابياً. إلا أن الأمر يتعلق في هذه الحال بالمسؤولية نحو حياة مستقبلية لا ترتبط بالفاعل بأية استمرارية للوعي، بينما في رأي الطهوري Tua res agitur: Liess). وقد وفق هورنبيك بلباقة في الفصل في العلاقة بين مبدأ الاصطفاء لنعمة الخلاص والتصرف الفعلي – بلغة العصر – (*Theol. Pract.* Vol. I, p. 159): إن المختارين مهيؤون، بحكم اصطفائهم، لمنحى قدري، وفي رفضهم للعواقب القدرية يحققون اختبارهم "Quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum" – إن التشابك الفعلي للمصالح يفتت ما كان يمكن أن يُستنتج منطقياً من العواقب القدرية. – ومن جهة أخرى فإن المضمون الفكري لدين ما – كما تبرهن عليه الكالفينية بالذات – على أكثر أهمية بكثير مما يعنّ لـ وليام جايمس (William James) (*The varieties of religious experience*, 1902, pp. 444f.)، مثلاً، أن يقر به. تتجلى أهمية الجانب العقلاني بالذات، في الميتافيزيقا الدينية، بشكل كلاسيكي في التأثيرات الفائقة التي أحدثتها التركيبة الفكرية للمفهوم الكالفيني للإله في الحياة. ولئن أثر إله الطهوريين في التاريخ كما لم يفعل أي إله غيره من قبل أو من بعد، فبفضل تلك الصفات التي منحتها إياه قوة الفكر. (إن تقييم جايمس "البراغماتي" لأهمية الآراء الدينية، بحسب قياس الاختبار في الحياة، هو نفسه وليد ذلك العالم الفكري السائد في الموطن الطهوري لهذا الباحث المرموق). إن الحدث الديني الذي يعيشه الفرد بصفة خاصة هو في ذاته بالطبع لاعقلاني ككل حدث معاش. إنه في أقصى أشكاله الروحانية يكون الحدث ἐξοχήν... ويتميز – كما بيّن جايمس بأجمل ما يكون – بلا إبلاغيته المطلقة: إنه يتسم بطابع مميز خاص ويبرز كإدراك معرفي لكنه لا يستعاد بصفة مطابقة بوسائل جهازنا اللغوي والمفهومي. وصحيح أيضاً أن كل حدث ديني يعيشه الفرد لا يلبث أن يفقد من فحواه حالما يُعمد إلى صوغه عقلانياً، ويزداد الأمر تفاقماً كلما تواصلت الصياغة. وفي هذا تكمن علة النزاعات المأسوية لكل لاهوت عقلاني، كما أدركت ذلك الطوائف المعمدانية منذ القرن السابع عشر. غير أن تلك اللاعقلانية – التي لا تتوقف بالطبع على "الحدث المعاش" الديني، بل (باختلاف المغزى والقيمة) - لا تمنع أن تكون نوعية المنظومة الفكرية التي استوعبها هذا "المعاش" الديني المباشر لنفسه واستقطبها، من الأهمية بأقصى ما يكون. فبحسب ذلك تتطور في فترات تأثر الحياة الكثيف بالكنيسة، ونمو مصالح عقدية دغمائية في هذه الأخيرة، معظم تلك الفوارق الهامة عملياً، في الحاصل الأخلاقي، كما هي قائمة بين مختلف أديان العالم. وكل =

موقفهم العقيدي بالتعاليم الكاثوليكية - عن صواب طالما تعلق الأمر بالانعكاسات العملية على المعيش اليومي للمسيحي العامّ على المذهب المُصلح[68]. فمن الراجح أنه لم يوجد قط شكل من أشكال التثمين الدّيني للممارسة الأخلاقية يفوق كثافة ما غرس الفكر الكالفيني في أتباعه. لكن الأمر الحاسم فيما يهمّ القيمة العملية لهذا الصنف من "القداسة بالأعمال" (مناشدة الخلاص بأعمال البرّ) يكمن في المقام الأول في إدراك الصّفات التي كانت تميّز منتهج العيش الموافق لها، وتفرقها عن الحياة اليومية لمسيحيّ قروسطي عامّ. وقد يجوز مثلاً صوغها كالآتي: كان الكاثوليكي القروسطي العادي من غير رجال الكنيسة[69] يعيش على الصعيد الأخلاقي نوعاً ما "من قوت يومه"، حريصاً قبل كل شيء على أداء الواجبات التقليدية بحرص وعناية. أما ما تجاوز ذلك من "أعمال صالحة" يقوم بها فإنها تبقى فقط مجرّد مجموعة -

---

= مطلع على المصادر التاريخية يعلم كم كانت المصلحة العقدية الدغمائية كثيفة بما لا يصدق - حسب مقاييسنا اليوم، بما فيها مصلحة غير رجال الدين، في عصر الصراعات العقائدية الكبرى. ولئن جاز التشبيه بشيء فبالتصورات الخرافية للبروليتاريا اليوم حول ما في استطاعة "العلم" أن ينجز ويثبت.

(68) أجاب باكستر (*The Saints`Everlasting rest*, I, 6) على السؤال:
"Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? – It is properly mercenary when we expect it as wages for work done … Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth… and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary…"

ومن الملاحظ أنه لم يمتنع بعض من الكالفينيين، المشهورين بالتزمت، من الوقوع في أفدح أشكال مناشدة الخلاص بأعمال البرّ. وقد رأى بايلي (*Praxis pietatis*, p. 262) في الصدقات أداة لتفادي عقاب دنيوي. ونصح لاهوتيون آخرون المحرومين من نعمة الخلاص بأعمال البرّ بدعوى أن اللعنة قد تكون حينئذ أرفق حال، والمختارين بدعوى أن الرب سيحبهم لا بدون سبب بل عن استحقاق. وكانت كتابات المنافحة قد سربت بعض التنازلات المحتشمة نحو أهمية أعمال البرّ بالنسبة إلى درجة الحظوة بالخلاص

(Schneckenburger a. a. O. S. 101).

(69) في هذا المقام أيضاً يتعين بالضرورة، لاستجلاء الاختلافات المميزة، اللجوء إلى تعبير "نموذجي مثالي"، من شأنه أن يتعسف نوعاً ما على الواقع التاريخي، ولكن بدون ذلك قد يستحيل، لفرط التجريد والتعقيد، تحقيق صياغة تتسم بالوضوح. وسنفحص على حدّة مدى نسبية التناقضات التي تم إبرازها هنا بأقصى ما يكون من الحدّة. ومن البدهي أن التعاليم الكاثوليكية الرسمية وضعت بدورها منذ العصر الوسيط النموذج المثالي للورع الخلاصي المنتظم للحياة بأسرها. لكن من الأكيد أيضاً أن - **أولاً** - الممارسة الكنسية العادية، كانت بالفعل أنجع أدواتها التربوية التأديبية، أي طقس الاعتراف، تسهل سيرة العيش "غير المنتظمة"، الواردة في النص؛ وأن، **ثانياً**، المضمون الأساسي، شديد الصرامة والجفاء، للكالفينيين، وعزلتهم المنقبضة على ذاتها تماماً، لا بد أن تكون كاثوليكية العامة في القرون الوسطى قد استفقدتها باستمرار.

ليست بالضرورة مرتبطة متناسقة، أو أنها على الأقـل غير مندرجة حتماً في نظام عيش معـقـلـن – من الأفعال المتفرقة، التي أداها حسب الظرف والمناسبة، مثلاً تكفـيراً عن خطايـا واقعية ارتكبها، أو تحت تأثير الرعاية الدينية أو – وفي أعقاب حياته – من باب التأمين لآخرته، نوعاً ما. وبالطبع كانت الأخلاقـيات الكاثوليكية أخلاقـيات ضمـيـر (Gesinnungsethik). إلا أن "الـنـية" الحقـيقـية لكل من هذه الأفعال المتفرقة كانت فاصلة فيما يتعلق بقـيمتها. فكانت الأفعال المتفرقة – الحسنة منها والسيئة – تُحسب على صاحبها وتؤثر في مصيره الدنيوي والأزلي. لقد كانت الكنيسة تعتبر بكامل الواقعية أن الإنسان لا يمثـل وحدة محتمة بمنتهى الوضوح وسهلة التقـييم، بـل إن حياته الأخلاقـية تتمثـل (عادة) في تصرّف خاضع لتأثير حوافـز متنازعة ومتناقضة على أشدّ ما يكون في كثير الأحيان. وبالطبع كانت بدورها تطالبه، كغاية مثالية، بسيرة في الحياة قائمة على مبادئ. إلا أنها من ناحية أخرى تضعـف من شأن هذه المطالبة (للعموم) بأداة من أهمّ أدوات سلطتها ونظامها التربوي: بواسطة سرّ التوبة الذي ترتبط وظيفـته ارتباطاً عميقاً بصميم ماهية التديّن الكاثوليكي وخصوصيته.

"إزالة السّحر" عن العالم: إن زوال السّحر، بوصفه وسيلة للخلاص[70]، لم يُنفّـذ في الدّيانة الكاثوليكية لنفس الغايات كما في التديّن الطهوري (وقبل ذلك في اليهودية فحسب). لقد كانت للكاثولـيكي[71] منّة الأسرار من لدن كنيسته وسيلة تكافـئية تحوّل له تعـديل كـفة نقصانه: كان القـسّيس بمنزلة ساحر يحقـق معجزة المسخ ويمسك في قـبضته السلطة المفـتاح. كان بالإمكان قصده بثوب التوبة والتماس المغفرة، فـيمنّ بالتكـفير وأمل النعمة ويقـين المغفرة، فـيخوّل بذلك الإراحة من ذلك التوتـر الرهيب الذي تحتم على الكالـفـيني أن يعيش تحت وطأته وأن يكون له مصير حتمي لا مفـرّ منه، ولا من شيء يخفـف من حدّته. لم يكن لهذا الأخير ما شابهَ من أسباب المواساة المرفـقة والإنسانية، وما كان في متناوله أن يأمل تعـويض ساعات ضعـف وطيش بأخرى عن طريق تعـزيز النية الحسنة، كما يتسنى ذلك للكاثوليكي وحتى اللـوثري أيضاً. إن ربّ الكالـفـينية لا يطالب أتباعه بـ "أعمال صالحة" متفرقة، وإنما بالمثابرة على "القـداسة بالأعمال" ("مناشدة الخلاص بالأعمال الصالحة") التي ترتقي

(70) كما أشرنا، لن تبرز الأهمية الجوهرية لهذا الحدث تدريجياً إلا في مقالاتنا حول "الأخلاقـيات الاقـتصادية لديانات العلم الكبـرى".

(71) وكذلك اللوثـري نوعاً ما. فلقد أبى لـوثر أن يستأصل هذا القسط الأخير من السـحر الطقوسي.

إلى مرتبة نظام محكم[72]. ولا حديث هنا عن التأرجح الكاثوليكي، الإنساني بحق، بين الخطيئة والتوبة، والتكفير وحلّ الإعفاء، ثم الخطيئة من جديد، ولا عن حصيلة حياة بأكملها يتعيّن التكفير عنها بعقوبات دنيوية وتسويتها بفضل منّة كنسية. وهكذا جُرّدت الممارسة الأخلاقية للإنسان العادي مما كانت تتصف به من اعتباطية وعدم انتظام، وصارت خاضعة لمنهج (Methode) ثابت محكم ينطبق على سيرة العيش بأسرها. وليس من قبيل الصدفة أن التصقت تسمية مثوديست (Methodisten) [منهجيون] بالفرقة التي قامت بآخر مبادرة كبرى لإعادة إحياء الفكر الطهوري/ البوريتاني في القرن الثامن عشر، مثلما أطلق في القرن السّابع عشر على أسلافهم من حيث الفكر اسم مرادف في المعنى وهو المدققون [73](Präzisisten). فهم يرون في تغيير جوهري لمغزى الحياة برمتها، في كل ساعة وفي كل فعل[74]، السّبيل الوحيد الضامن لتفعيل النعمة الإلهية كتخليص للإنسان من وضعيته الطبيعية -Sta) (tus naturae والارتقاء به إلى وضعية النعمة (Status gratiae). لقد كانت سيرة "القديس" [التقي الظاهر] مصوّبة على هدف واحد دون سواه: الخلاص؛ ولهذا السّبب فإنها في مجراها الدنيوي معقلنة التنظيم مسخرة لوجهة نظر وحيدة فريدة:

---

(72) انظر على سبيل المثال كتاب *Sedgwick* حول تعاليم التكفير والنعمة (الطبعة الألمانية عن Röscher 1689): إن بيد التائب "قاعدة متينة" يعتمد عليها بحرص ويوجه بحسبها حياته كلها وبعيشها (ص 591). وهو يعيش – بفطنة وحذر وانتباه – وفقاً للقانون (ص 596). وما كان هذا ليتحقق إلا بفضل تغيّر مستديم للشخص بأكمله، لأن ذلك ناتج عن اصطفاء لنعمة الخلاص (ص 852). إن التوبة الحقة تتجلى دائماً عن سلوك العيش (ص 361). إن الفرق بين الأعمال الحسنة "أخلاقي" فحسب، وأعمال البر الروحية تكمن، كما بين مثلاً هورنبيك (I. IX c. 2)، في كون هذه نتيجة حياة متجددة الولادة وإن تحسناً متواصلاً يكون فيها بيّناً ملموساً وهو ما لا يمكن أن يحصل لولا تأثير النعمة الربانية الخارق (ص 150). إن الورع الخلاصي تغيير للإنسان بأسره بفضل نعمة الرب (ص 190) – وهي أفكار تشترك فيها البروتستانتية بمجملها، كما أنها توجد بالطبع أيضاً في أعلى مثل الكاثوليكية؛ إلا أنه لم يتسن لها إظهار نتائجها للعالم الا عبر المذاهب الطهورية الموغلة في التقشف الدنيوي، وخصوصاً هناك حيث كانت مشفوعة بشحنة سيكولوجية قوية بما فيه الكفاية.

(73) في هولندا تم اشتقاق هذه التسمية من عيش "الرفيعين" المسيّر بدقة وفقاً لأحكام الإنجيل (انظر قويت). – مع الملاحظ أن الاسم "ميثوديون/ منهجيون" ورد هنا وهناك في أدبيات الطهوريين في القرن السابع عشر.

(74) ذلك أن – وكما ينص الخطباء الطهوريون (مثلاً بونيان في: *The Pharisee and the Publican*; Works of Pur. Div. p. 126) – كل إثم حري بمفرده بأن يحطم كل ما تجمع طيلة عمر من "استحقاق" بفضل "أعمال صالحة"، في صورة ما يكون باستطاعة الإنسان – وهو ما لا يعقل أن ينجز ما عسى أن يحتسبه له الرب استحقاقاً، أو أن يعيش على الدوام عيش الكمال. فليس هناك، كما في الكاثوليكية، حساب جار، يضاف إليه أو يخصم – وهو تمثل كان دارجاً منذ العصر القديم – بل ينطبق على الحياة بأسرها مبدأ "إما – وإلا" الجاف: إما وضعية نعمة الخلاص وإلا الحرمان منها والرفض.

إعلاء مجد الإله وعـزته. ولم يحصل قط أن طبقت المقولة "Omnia in majorem dei gloriam" بجدّية مطلقة مماثـلة[75]. وساد الرأي أنّ حياة يسيّرها التفكير أو تحكيم الفكر بصفة قـارة ثابتة، كـفـيلة دون سواها بتجاوز الوضعية الطبيعية. وعلى أساس هذا التأويـل الأخلاقي تبنى الطهوريون المعاصرون قـول ديكارت: إني أفكر، لذا فـأنـا قيد الوجود[76] (Cogito ergo sum) (ص 116). ومن هنا فقد أعطت هذه العقلنة التدينَ المُصلحَ طابعه التقـشفي الخاص وكرّست قـرابته الضـمنية[77] بالكاثوليكية، وفي نفس الحين التضادّ المميّـز بينهما. فبالطبع لم تخل الكاثوليكية من عناصر مضاهية.

بدون شك تضمنت النزعة المسيحية التقـشفية، في مظهرها الخارجي كما في مغزاها، فروقـاً وأوجه اختلاف بالغة الحدة. إلا أنها اكتست في الغـرب، في أرقى أشكال ظهورها منذ القرون الوسطى، وحتى في العصر القـديم في بعض الحالات، طابعاً عقلانيـاً. وعليه تأسّست الأهمّية التاريخية الكونية لسلوك العيش الرّهباني في الغـرب في تضاربه مع الرّهبنة الشرقـية – لا ككل بـل من حيث النمط العام – . لقد كانت مبدئياً منذ تقـنيـن القـديس بندكـتـوس، وبدرجة أعلى لدى رهبانية الكلونيين (Cluniazensern)، وأكثر من هؤلاء عند السسترسيانزر (Zisterzienser)، وأخيراً وبالأخص لدى اليسوعيين، محرّرة من زهد في الدنيا على غير نظام وبراعة في التنكيل بالذات. لقد أصبحت طريقة محكمة التنظيم لمنهج حياة معقـلن، يهدف إلى تجاوز الوضعية الطبيعية وتخليص الإنسان من سلطان الغرائز اللاعقلانية ومن أغلال الدنيا والطبيعة، للدفع به تحت هيمنة إرادة منهجية محكمة الترتيب والتخطيط[78]، لإخضاع

---

(75) هنا يكمن الاختلاف عن مجرد "Legality" و "Civility" اللذين يقـيان في [رواية] بونيان، كمعاصرين للسيد ووردلي وايسمان (Mr. Worldly-Wiseman)، في المدينة المسماة "Morality".

(76) انظر: Reflection Charnock, *Self-examination* (Works of the Pur. Div., p. 172): and knowledge of self is a prerogative of a rational nature,

بالإضافة إلى الملاحظة في الهامش التي تعتبر أن استنباط ديكارت عن وجوده يشكل المبدأ الأول في الفلسفة الحديثة.

(77) مازال لم يحن الموعد هنا لتفحص القـرابة بين لاهوت (Dun Scotus) - التي لم يكتب لها أن تسيطر وظلت تعامل بمجرد التسامح أو أن تتهم بالزندقة – وبعض استدلالات البروتستانتية التقـشفية. لقد شارك كالفين، ولوثر أيضاً – بمعنى يختلف بعض الاختلاف، التقويين صدودهم المميز عن فـلسفة أرسطو، وذلك في تضاد مقصود حيال الكاثوليكية (انظر: *Inst. Chr.* II c. 2, s. 4, IV c. 17, s. 24) ويمثل "أولوية الإرادة" – حسب تعبير كاهْل (Kahl) – قاسماً مشتركاً بين كل هذه المذاهب.

(78) هكذا تماماً تحدد مادة تقشف، تزهد (Ascese)، في الموسوعة الكاثوليكية *Kirchenlexikon*، معنى =

أفعاله رهن مراقبة ذاتية مستمرة وتحسّب أبعادها الأخلاقية، ومن هنا تربية الكاهن - موضوعياً - على أن يكون عاملاً في خدمة ملكوت الإله، حتى يضمن له - ذاتياً - نجاة الرّوح. لقد كانت هذه السّيطرة على النفس - بالممارسة الفعلية - على غرار الهدف المرتبط بـ تمارين (Exercitia) القديس إغناسيوس [دي ليولا] وأرقى أشكال الخصال الرهبانية المعقلنة عامة[79]، الغاية المثالية الجوهريّة للحياة العملية في المذهب الطهوري/ البوريتاني[80]. وحتى في الاحتقار العميق الذي كان أتباعه، حسب التقارير عن استنطاق شهدائهم، يقابلون به صراخ رجال الكنيسة من النبلاء والموظفين وصخبهم الحائر، يلمس ذلك الثمين لتحكم متحفظ في الذات[81]، الذي ما انفك إلى اليوم يميّز "الجنتلمان" الإنجليزي والأنغلو - أميركي في أسمى أنماطه[82]. وبتعبيرنا الدّارج نقول[83]: إن التقشف الطهوري - على منوال كل تقشف "عقلاني" - كان يسعى إلى تأهيل الإنسان على إبراز "دوافعه الثابتة"، لاسيما منها تلك

= اللفظة، بكامل التلاؤم مع أعلى أشكال ظهورها تاريخياً. وبالمثل سيبرغ في الموسوعة البروتستانتية. ويحق، لغاية البحث الجاري، أن نستعمل اللفظة وفقاً لهذا المعنى. وبالطبع لا يخفاني أنه بالإمكان استعمالها بصفة مختلفة - في معنى أوسع أو أضيق - وأنها غالباً تستعمل بشكل مغاير.

(79) في *Hudibras* (الفصل الأول، النشيد 18.19) يقارن الطهوريون برهبان "حفاة الأقدام". وفي تقرير لمبعوث مدينة جنوى (Fieschi) يُنعت جيش كرومويل بحشد من الرهبان.

(80) نظراً لكل ما سقته من تأكيد على التواصل الضمني بين التقشف الرهباني اللادنيوي والتقشف المهني الدنيوي يدهشني أن أرى برينتانو (المصدر نفسه، ص 134 وغيرها) يستشهد بتقشف الرهبان العملي وينصح به ضدي. وبهذا يبلغ كامل "استطراده" ضدي أوجه. وذلك التواصل بالذات يشكل، كما يتسنى لكل أحد أن يستشف، شرطاً أساسياً لكامل عرضي: فقد أخذت حركة الإصلاح الديني التقشف المسيحي العقلاني ومنهجيته من الأديرة وأخرجته إلى الحياة المهنية الدنيوية. انظر المقالات التالية التي لم يدخل عليها تغيير.

(81) هكذا نستشف من التقارير الكثيرة في مدونة Neal, *History of Puritans* و Crosby, *English Baptists* حول استنطاقات المارقين الطهوريين.

(82) لقد سبق (غيره من قبل ومن بعد) أن استخلص نشأة مثل "التحفظ" من المذهب الطهوري. انظر في شأن هذا المثل ملاحظات جايمس بريس (James Bryce) حول مؤسسة College الأميركية في الجزء الثاني من مؤلفه *American Commonwealth* - لقد جعل مبدأ "التحكم في الذات" التقشفي من الطهورية أيضاً أساساً لنشأة الانضباط العسكري الحديث. (انظر حول: مورينز فون بوصفه مبتكر مؤسسات الجيش الحديثة رولوف (Roloff) في: *Preuss. Jahrb.* 1903 Bd. III, S. 255). لقد حقق جنود كرومويل، المعروفون بـ Ironsides، حاملو المسدسات دون طلق ناري وهم مكرون على العدو، تفوقهم لا بحماس عتهي، بل بتحكمهم المتزن في ذاتهم، الذي يبقيهم دائماً تحت إمرة قائدهم ويجعلهم يتغلبون على الفرسان الذين يؤدي هجومهم الجامح على طريقتهم التقليدية كل مرة إلى تفرقع حشدهم وتبعثره. انظر: C. H. Firth, *Cromwells Army*.

(83) انظر بالخصوص Wilhelm Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, S. 77f.:

التي "درّبته" عليها ذاتها، وفرضها حيال "الانفعالات النفسية": أي تربيته على أن يكون "شخصية" في هذا المعنى السيكولوجي - الصّوري (Formal-psychologisch) للكلمة. لقد كان العكوف على حياة فَطنة واعية جليّة، على نقيض بعض التصوّرات العامية، يمثل الغاية، - ومحق فطرة الانسياق في الملذات الغريزية المهمّة الأكيدة -وفرض نظام على منتهج عيش الأتباع أهمّ وسيلة للتقشف. وتعترضنا كل هذه العناصر الجوهرية في قواعد الرّهبنة الكاثوليكية بنفس[84] الوضوح التي هي عليه في المبادئ الأساسية لمنتهج عيش أتباع الكالفينية[85]. وعلى هذا الفهم المنهجي المشترك للإنسان برمته، الذي يشترك فيه المذهبان، ينبني ما تحقق لكليهما من قوّة جبّارة مسيطرة كونياً، ولاسيما لدى الكالفينية، إزاء اللوثرية، قدرتها على ضمان وجود البروتستانتية كـ"كنيسة نضالية".

أما، ومن ناحية أخرى، عن الفارق بين التقشف الكالفيني ونظيره القروسطي [الكاثوليكي] فهو واضح بدهي، يكمن في التخلي عن النصائح والتوصيات الإنجيلية (Consilia evangelica) وبالتالي في تحويل التنسك الصوفي إلى تقشف دنيوي محض. ولا يعني هذا أن الحياة "الممنهجة" في الكاثوليكية ظلت متوقفة على خلوات الأديرة. لم يكن هذا هو الحال قطعاً على الصعيد النظري ولم يحصل في التطبيق الواقعي. بل المقصود، كما سبق أن أشرنا، هو أن رغم اتسام الكاثوليكية بأكثر زهد

(84) لكن ليس بنفس عدم الاختلاط. كثيراً ما جدّ التقاطع بين تأملات، أحياناً بارتباط بشحنة وجدانية، وعناصر عقلانية. إلا أن التأمل ظل مقنناً منهجياً.

(85) يعتبر آثـماً، حسب باكستر، كل ما تعارض مع العقل، المخلوق فينا، والذي جعله الإله المقياس الفاصل: فلا يقتصر الأمر على أهواء آثمة ضمنياً، بل كل الانفعالات عديمة المعنى أو المفرطة بصفة ما، بما أنها تحبط السيطرة على النفس وتحيدنا، بوصفها عمليات خلقية بحتة، عن علاقة عقلانية لكل ممارسة وشعور موجه نحو الإله عما، يؤول إلى المس بجلالته. انظر ما يقول باكستر في مأثمة الغضب (R. Baxter, *Christian Directory*, 2. Aufl. 1678, I, 285). ويستشهد هنا، ص 287، بـ تاولر)؛ وفي الخوف (ص 287). كما ينصص على أنه يصبح من باب (Idolatry) إذا غدت شاهيتنا المقياس لطاقة أكلنا (ج 1، ص 310، 316). ومما يستشهد به في نفس السياق، على جانب حكم الملك سليمان، مؤلف بلوتارك *de tranquillitate animi* وكذلك في حالات عديدة كتابات التنسك القروسطية؛ انظر بونافيتورا (Bonaventura)، بيرنهارد (Bernhard) وغيرهما. ويبرز الموقف المضاد للمبدأ المعبر عنه في القول [للوثر] "من لا يهوى الخمر والنساء والطرب..." بأكثر حدة مما لو طرأ ذلك بتوسيع مفهوم [عبادة/ تقديس الأوثان] على كافة المتع الحسية طالما هي لا تبرر بعلل صحية؛ ففي هذه الحالة فإنها (كالرياضة مثلاً وبقية أسباب الترفيه) مستباحة (المزيد في هذا الشأن أسفله). والجدير بالملاحظة أن المصادر المستعملة في هذا الغرض ليست عقدية دغمائية ولا تربوية، بل ناجمة عن الرعاية الدينية، وتشكل بالتالي صورة جيدة عن الوجهة الفاعلة في هذا الصدد.

على الصعيد الأخلاقي (Moralisch)، فإن حياة بدون منظومة أخلاقية (Eth-isch) لا تبلغ المثل القصوى التي شكلتها [الكنيسة الكاثوليكية] - لتكون أيضاً صالحة للحياة الدنيا[86]. فلقد كانت مثلاً رهبانية الترسياريين (Tertiarierorden)، التي أسّسها القديس فرانسيسكو، محاولة قوية بغية غلغلة الزهد في الحياة العادية؛ وما كانت هذه، كما هو معروف، المحاولة الوحيدة. وتعكس مؤلفات، من قبيل محاكاة المسيح (*Nachfolge Christi*) [أو *De imitatione Christi* لصاحبه توماس أ. كيمبيس (Thomas a Kempis)]، وبالذات عبر نوعية التأثير المنجرّ عنها، كيف أن منهج الحياة المشاد به فيها يُستوعب بوصفه مثالاً راقياً، مقارنة بالأخلاقيات المعتادة الكافية كحدّ أدنى، وأن هذه الأخيرة لم تكن تقاس حسب مقاييس على غرار ما كرّسته النزعة الطهورية. وكثيراً ما صارت ممارسات بعض المؤسّسات الكنسية تتقاطع مع مبادرات في اتجاه تقشف دنيوي منتظم، ولاسيما ممارسة صكّ الغفران الذي لم ينظر إليه زمن الإصلاح الديني، لهذا السبب بالذات، كمجرد ظاهرة شاذة هامشية، وإنما على أنه المضرّة الأساسية الحاسمة على الإطلاق. أما الأهمّ فهو أن كان وظل الراهب بمفرده يجسّم الإنسان الذي يعيش حياة ممنهجة حسب مفهوم ديني بأقصى ما يكون؛ وأن التقشف، بالتالي، بقدر ما كان يتملك الفرد ويؤثر فيه، بقدر ما كان يدفع به خارج الحياة الواقعية المعتادة، باعتبار أن بالتحديد في المغالاة في التخلق الدّنيوي[87] تكمن الحياة القدسية بعينها. وقد بادر لوثر إلى وضع حدّ لهذا - لا من حيث أنه منفّذ لـ"نزعة تطورية" ما، بل من جراء تجارب عاشها شخصياً، وكان في تحويلها عملياً، في المستهل، متردّداً، إلى أن دفعته الظروف السّياسية قدماً - ثم إنّ الكالفينية تبنّت الموقف على حاله[88]. وقد أصاب سيباستيان فرانك (Sebas-tian Franck) طبيعة التدين الكالفيني في الصّميم حين أدرك أهمّية حركة الإصلاح الدّيني في أن وجب الآن على كل مسيحي أن يكون راهباً على مدى الحياة. ولمنع

(86) سوف يجز في نفسي لو يستخلص من هذا العرض، من باب التقييم، أنه يميل لشكل ما من التدين، فذلك بعيد عني كل البعد. ولا يهم هنا سوى تأثير بعض الملامح المعينة التي قد تكون، من باب التقييم الديني، هامشية نسبياً، ولكن ذات أهمية من حيث الممارسة الفعلية.

(87) انظر المادة *Moralisten,* englische، من تأليف إ. ترولتش، في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية (*Realenzyklopädie*) .f. Prot. Th. u. K.

(88) كيف أن مضامين وعي وأوضاعاً دينية محسوسة بأتم ما يكون، قد تلوح مجرد صدف تاريخية، أدت تأثيراً بالغاً، يتضح بجلاء من أن في دوائر الحركة التقوية، الناشئة على أسس بروتستانتية مصلحة، كانت تعبر أحياناً بصفة مباشرة عن أسفها لغياب الأديرة مثلاً، وأن التجارب "الشيوعية" لـ لابادية (Labadie) كانت في الحقيقة بديلاً لحياة الأديرة.

تسّرب التقشف عن مجرى حياة الـدّنيا العادية ضياعاً فقد أقـيم سدّ وتعيّن على تلك النفـوس البشرية من ذوي النزعة الروحانية الحماسية الصّارمة، الذين زوّدوا إلى حدّ الآن صفوف الرّهبانية بخيرة مَن مثـلها، أن يعكفـوا على تحقيـق مطامح التزهـد والتـقشف المثالية في صلب الحياة المهنية في الـسّياق الدّنيوي. هذا وقد أضاف المذهب الكالفـيني في مجرى تطوّره عنصراً إيجابياً آخر، يتمثـل في فكرة وجوب إثبات الإيمان وتبريره في الممارسة الدّنيوية للحياة المهنية[89]. وبفضلها غرست الكالـفـينية في تلك النفـوس الدّينية النزعة حافـزاً إيجابيـاً على التقـشف، ومن جراء إرساء أخلاقـيات مبدأ الاختيار المسبق للخلاص، جاءت مكان النخبة الـدّينية من الرّهبان، السّائدة خارجاً عن الدّنيا وفوقها، تلك النخبة الـدّينية المتكـوّنة من الـقـديسين الذين اصطفـاهم الإلـه من الأزل، السّائـدة في الـدّنيـا[90]. وهي نخبة تفصلها، بفضل امتيازها الراسخ أبدياً، عن بقية البشرية المحرومة من الأزل من هذا الامتياز، هوّة يستحيل تجاوزها مبدئياً وتبعث صفـتها الخفـية على الرّهبة والانزعاج[91]، بما يفوق ما يفصل عن الرّاهب القروسطي، المنعزل عن العالم ظاهـرياً، – هوّة يُـلمس وقعها بحدّة قاطعة في كافة المشاعر الاجتماعية. فلقد كان الرّأي من منظور هذه الحظوة بالنعمة الرّبانية، المتوقـفة على مختارين يتنزلون منزلة قـدّيسين، أن ما يجدر بخطيئة الغير لا يكمن في التأهب السمح للرفق به ومساعدته، يحدو ذلك الوعي بالضعـف الذاتي، بـل في الكره والازدراء حياله بوصفه عدواً للإله، يحمل في ذاته وصمة نبذه الأبدي[92]. وكان من شأن هذا المنحى من الشعور أن يتقوى ويتصاعد إلى أن يفضي،

---

(89) وقد ورد هذا بعد في بعض اعترافات الإيمان لعصر الإصلاح الديني بالذات. وحتى ريتشل (*Pietismus*, 1, 258f.)، وبالرغم من أنه يعتبر التطور المتأخر شذوذاً للفكرة الإصلاحية، لا ينفي أن Conf. Gall. 25, 26 وConf. Belg. 29 وConf. Helv. post. 17 وصفوا الكنيسة الإقليمية المصلحة حسب سمات تجريبية تماماً، وإن المؤمنين التابعين هذه الكنيسة لا يصح عدهم لها دون التميز بالممارسة الأخلاقـية القويمة.

(90) يقول آدامز: "Bless God that we are not of the many" (*Works of the Puritan Divines*, p. 138).

(91) لقد كسب مبدأ birthright في إنجلترا بذلك دعماً معتبراً: "The first born which are written in heaven ... As the first born is not tob e defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be oblitterated, so certainly shall they inherit eternal life" (Th. Adams, *W. of Pur. Div.*, p. XIV).

(92) إن الشعور اللوثري بالتوبة الساعية على التكفير لغريب ضمنياً عن الكالفـينية ذات التطور التقـشفي، لا من باب النظرية ولكن في الممارسة العملية. ذلك أنها ترى أنه أخلاقـياً دون ذي قيمة، فلا يجدي المحرومين من نعمة الخلاص نفعاً، وبالنسبة إلى من كان على يقين من حظوته بالاختيار فإن خطيئته التي يعترف بها لنفسه لمؤشر على نقص تطور وعدم كمال في المسعى الخلاصي. فعوض الندم =

في ظروف معيّنة، إلى تأسيس طوائف عقائدية. وهو ما حصل - في صلب المذاهب "الاستقلالية" المنشقة في القرن السّابع عشر مثلاً - إذا ضعف الاعتقاد الكالفيني الأصيل - القائل بأن الإله يأمر بأن تتكفل الكنيسة بإخضاع المحرومين من نعماه تحت طائلة القانون - أمام القناعة بأنه يسيء الإله أن يكون بين عباده أحد ممن لم تتجدد ولادته (Ein Unwiedergeborener) فيشارك في طقوس الأسرار المقدسة، ناهيك أن يتولى - بوصفه قسّاً موظفاً - إدارتها[93]. أي، وباختصار، إذا برز مفهوم الكنيسة، حسب المعنى الدوناتي (Donatistisch)، كنتيجة لفكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، كما كان هو الحال لدى التغطيسيين الباتيست الكالفينيين (Baptisten). وحتى هناك حيث لم يراعِ مشترط الكنيسة "الخالصة"، بوصفها لجماعة المختبَرين كونهم متجدّدي الولادة، المتعلق بتأسيس الطوائف، مراعاة تامّة، فقد انبثقت تشكيلات شتى للدستور الكنسي عن مسعى التمييز والتفريق بين مسيحيين متجدّدي الولادة وآخرين لم تتجدّد لهم الولادة فانعدم لديهم التأهل للأسرار المقدّسة، وجعل وظائف إدارة شؤون الكنيسة، أو أي امتيازات أخرى، مقتصرة على الأولين فحسب، فلا يتم تعيين قساوسة إلا من بين من تجدّدت لهم الولادة[94].

وبالطبع فقد استمد منهج العيش التقشفي هذا قاعدته المتينة، التي تخول له

= عليها فإنه يحرص في سبيل مجد الإله على تجاوزها بالفعل ومواجهتها بالكره. انظر استدلالات هوي (قسيس كرومويل بين 1656 و1658) في: "Of mens's enmity against God and reconciliation between God and Man" (*Works of the English Puritan Divines*, p. 237): "The carnal mind is enemity against God. It ist he mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed." (eod. p. 246): "Reconciliation… must begin in 1) a deep conviction… of your former enemity… I have been alienated from God… 2) (p. 251) a clear and lively apprehension… of the monstrous iniquity and wickedness thereof".

ولا حديث في هذا القول سوى عن كره الخطيئة لا مرتكبها. غير أن الرسالة الشهيرة للسيدة ريناته فون استي (والدة "ليونورن") إلى كالفين - حيث تتحدث عن الكراهية التي عساها أن تكنها للأب والزوج، إن تأكد لها أنهما ليسا ممن حظي بنعمة الخلاص - يظهر إمكانية تحويل الكره على المذنب. كما أنها تشكل في ذات الحين مثالاً على ما ورد أعلاه حول انفصال الفرد الباطني من القيود التي تربطه بالجماعات المتآلفة بفعل الإحساس "الطبيعي"، بواسطة تعاليم الاصطفاء لنعمة الخلاص.

(93) يصوغ أوين (Owen)، نائب مستشار أكسفورد الكالفيني الانفصالي، تحت حكم كرومويل، المبدأ كالآتي: "None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost " (Inv. Into the origin of Ev. Ch.).

(94) المصدر نفسه.

دائماً الاقتداء بها وأن يجد فيها بغيته، من الإنجيل. وبالتالي فأهمّ ما يعنينا من مرجعيّات المذهب الكالفيني، التي طالما ورد الحديث عنها، أن العهد القديم يتساوى إجلالاً مع العهد الجديد، باعتبار تساويهما من حيث المصدر الإلهامي وفي القواعد الأخلاقية، طالما هي لم تتوقف على ظروف اليهود التاريخية أو أنها لم تدحض علناً من قبل المسيح. ونظر المؤمنون [الكالفينيون] إلى القانون بوصفه المعيار المثالي الذي لا يتحقق بلوغه تماماً ومع ذلك يظل صالحاً نافذ المفعول[95]؛ هذا في حين أن لوثر، على نقيض ذلك - وفي بداية المطاف - أشاد بالتحرّر من عبودية القانون بوصف ذلك امتيازاً إلهياً للمؤمنين[96]. ونلمس في مناخ عيش الطهوريين/ البورتانيين بأسره تأثير الحكمة العبرية، المفعمة تأليهاً ومع ذلك في أتم ما يكون من الموضوعية، الواردة في الكتب الأكثر تداولاً لديهم: حكم سليمان وبعض المزامير. وينطبق هذا بالخصوص على الطابع العقلاني، المتمثل في تقييد الجانب التصوّفي والروحاني عامة في التديّن، والذي عزاه سانفورد (Sanford) عن صواب إلى تأثير العهد القديم[97]. والحال أن عقلانية العهد القديم هذه كانت في حد ذاتها وفي جوهرها ذات طابع "بورجوازي صغير" وتقليداني، ولم يرافقها فقط الحماس الطافح في خطب الأنبياء ولهجة المزامير، وإنما أيضاً جمع من المكونات التي وفرت منذ القرون الوسطى نقاط الربط لتطور التدين الروحاني بصفة خاصة[98]. وهكذا فقد كانت في نهاية الأمر الصفة الكالفينية الأساسية والمميزة لها، أي الطابع التقشفي، هي ذاتها التي انتقت المكونات المتجانسة من ورع العهد القديم واندمجت بها.

إن التنظيم المحكم لمنهج العيش الأخلاقي، الذي يشترك فيه التقشف

(95) Cat. Genev. 149 - يقول بايلي (*Praxis pietatis*, p. 125): "يجب أن نتصرف في الحياة كما لو كان موسى الوحيد الذي يحكم فينا".

(96) "يتهيأ القانون للبروتستانت المصلّحين كمعيار مثالي، أما بالنسبة للوثريين فإنه يتنزل كمعيار مستحيل المنال". في كتاب التعليم الديني اللوثري يرد هذا، لإثارة ما ينبغي أن يكون من الخشوع، في الطليعة، وفي مثله من كتب المصلحين في المؤخرة بصفة مستمرة. وقد عاب البروتستانت المصلحون على اللوثريين "أنهم يخشون كل الخشية بلوغ القدسية" (موهلر)، واللوثريون على البروتستانت المصلحين كونهم "عبيد القانون" ويتهمونهم بالكبرياء.

(97) انظر: *Studies and reflections of the Great Rebellion*، ص 79 وما تلاها.

(98) لا ننسى من بين ذلك "نشيد الأناشيد" الذي غالباً ما عمد الطهوريون إلى التغاضي عنه بكل بساطة، والذي كان له، بإباحيته الشرقية، تأثير على نشأة النمط من الورع الذي طوره القديس برنهارت، على سبيل المثال.

البروتستانتي الكالفيني مع الأشكال العقلانية لحياة الرهبنة الكاثوليكية يلوح عياناً بالصفة التي يتوخى بها المسيحيّ الطهوري، "المنضبط" على الدوام، مراقبة وضعيته من حيث النعمة الإلهية[99]. إن اليوميات الدينية التي كان يُدوّن فيها، بتسلسل أو حسب جداول، ما ارتُكب من خطايا وزلات وما تحقق من تقدّم على مستوى النعمة، كانت لدى الدوائر المصلحة[100]، الأكثر تحمساً كنسياً، يسودها ذلك الورع الكاثوليكي الحديث الذي ابتدعه اليسوعيون بالأخص (بالتحديد في فرنسا). لكن في حين أنها كانت تستعمل في الكاثوليكية بغية استيفاء الاعتراف أو لتزويد القس المشرف بسند لدعم هيمنته على المسيحي أو (غالباً) على المرأة المسيحية، فإنّ المسيحي البروتستانتي المصلح كان بواسطة هذه اليوميات يتولى بنفسه "جسّ نبضه". وقد جاء ذكرها على لسان لاهوتيي الأخلاق كلهم، ونجد مثالاً نموذجياً على ذلك حتى في دفاتر حساب بنجامين فرانكلين الإحصائية المجدولة حول تقدم مساعيه على صعيد خصال وفضائل معيّنة[101]. ومن ناحية أخرى فقد عرفت الصّورة القروسطية (وحتى في العصر القديم) العتيقة حول مسك الدفاتر من قبل الإله على يدي بونيان تصعيداً إلى حدّ ذلك الابتذال المميز، الذي يظهر علاقة المذنب بالإله توحي بعلاقة الزبون بصاحب المتجر: من وقع مرة في الدَين قد يتسنى له، بحصيلة محاسنه كلها، أن يسدّد الفوائض المتراكمة فحسب، وليس المبلغ الأصلي على الإطلاق[102]. ومثلما يراقب الطهوري المتأخر تصرّفه فإنه كان يراقب أيضاً تصرّف الإله، فيرى مشيئته في كل ما يصادف من أحداث في مجرى الحياة. وكان بالتالي، وعلى نقيض تعاليم كالفين الأصلية، يعرف لِـمَ قضى الإله بهذا أو بذاك. وهكذا فقد كاد الحرص على إضفاء القداسة على الحياة (*Heiligung des Lebens*) يتخذ شكل مؤسّسة اقتصادية[103]. لقد أدّت هذه المنهجية المحكمة لمسار الحياة الأخلاقية، كما

---

(99) انظر في خصوص ضرورة هذا التحكم في الذات مثلاً خطبة شارنوك الوعظية المذكورة حول الإصحاح 13, 5 رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس في:.. *Works of the Pur. Div.*, pp. 161f.

(100) جل علماء لاهوت الأخلاق ينصحون بذلك. منهم باكستر: Baxter, *Christ. Directory*, II, pp. 77ff.، ولئن هو لا يخفي وجود "أخطار".

(101) بالطبع كان مسك الدفاتر للمحاسبة الأخلاقية كثير الشيوع عامة. غير أن التأكيد على انفراده الحصري كوسيلة معرفية حول الحظوة بالاختيار، المقرر من الأزل، أو انعدامها، كان ينقص، ومعه المكافأة السيكولوجية الحاسمة على الحرص والمواظبة على هذه "المحاسبة".

(102) لقد شكل هذا الفارق الفاصل حيال أنماط سلوك أخرى شبيهة ظاهرياً.

(103) بالمثل فستر باكستر (انظر: *Saint's Everlasting rest* c. XII) صفة الإله كونه لا يرى كما =

فـرضته الكالـفـينية، على عكس المذهب اللـوثري، إلى تنصير الوجود بأكمله تنصيراً نافـذاً متغلغلاً. ولا بد للمرء أن يظل على وعي بالأهمية الحاسمة لتأثير هذه المنهجية على الحياة عامة حتى يستقـيم له فهم كيفـية حدوث مفعـول الكالـفـينية ونوعيته. ويتأتى من هنا، ومن ناحية، أن هذه الميزة بالذات هي التي تحقق ذلك التأثير، ولكن، ومن ناحية أخرى، إن مذاهب عقائـدية أخرى لا بدّ أن يترتب عنها مفعـول في ذات الاتجاه إذا كانت دوافعها الأخلاقـية في هذه النقطة الفاصلة، أي فكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، هي نفسها.

لقد تحركـنـا إلى حد الآن على أرضية التـديّن الكالـفـيني، مفـترضين على هذا الأساس أن عقـيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestinationslehre) تشكل الخلـفـية العقـدية المبدئية للأخلاقـية الطهورية، بمعنى سلوك عيش أخلاقي خاضع لتنظيم منهجي محكم. وسبب ذلك أن تلك العقـيدة الدغمائية استمرّت فعلاً وراجت عبر أوساط تلك الفرقة الدينية التي تشبثت بصرامة وعلى كل المستويات بتعاليم كالـفـين، أي فرقة المشيخية/ البرسبتارية (Presbyterianer)، كركيزة أساسية وحجر زاوية لتعاليم البروتستانتية المصلَحة. ويرد ذكرها لا في بيان سافـوي التحرّري لسنة 1658 فحسب، بل وكذلك في الوثيقة المعمدانية المعروفة بـاعتراف إيـمان هانزرد نوليز لسنة 1689؛ وحتى في نطاق المذهب الميثودي (Methodismus). فقد كان جون ويسلي، المنسّق الموهوب الكبير لحركته، من أنصار مبدأ شمولـية النعمة الإلهية، بينما كان المحرّض الكبير للرعيل الأول من الميثوديين وأحذق مفكريهم، وايتـفـيلـد (Whitefield)، على غرار الحلقة، قوية النفوذ أحياناً، الملتفة حول السيدة هـنتـنغـدون (Lady Huntingdon)، يناصر مبدأ خصوصية النعمة (Gnadenpar-tikularismus) لقد كان لهذا المبدأ، في ترابطه الباهر، وفي أوج المرحلة المصيرية من القرن السابع عشر، الفضل في تثبيت فكرة أن يكون المرء أداةً على ذمة الإله ومنفـذاً لمشيئـته القـدرية[104]، وإبقائها في نفـوس المكافحين في سبيل "الحياة القـدسية"، وفي الحيلـولة دون الوقـوع قبل الأوان في تقديس بالأعمال ذات صبغة نفعية محض ونزعة

= يلي: كما يتسنى للمرء أن يمارس تجارة مربحة مع غريب غير ظاهر عبر المراسلة، فإنه بالإمكان عبر "تجارة قـدسية" مع الإله، الذي لا يـرى، ربح كم "لؤلؤة ثمينة". إن هذه الاستعارات التجارية النزعة، عوضاً عن الاستعارات القضائية، المعهودة لدى الأخلاقيين القدامى وفي اللوثرية، لأمر مميز في الطهورية التي تترك الإنسان، في واقع الحال، يعكف على عملية بيع وشراء في شأن خلاصه.

(104) في مقابل ذلك قال لوثر: "للبكاء الأولوية على الفعل، والمعاناة تفوق كل فعل".

دنيوية فحسب، غير كفيل على الإطلاق بأن يحفز على تلك التضحيات الجمّة في سبيل غايات مثالية ولاعقلانية. كما أن وصل العقيدة وربطها بمعايير نافذة المفعول بأي حال، ذات حتمية مطلقة وتعالٍ كامل لما فوق الطبيعي، تصاغ صيغة عبقرية في صنفها، كان في نفس الحين – مبدئياً – "أكثر حداثة" بكثير من التعاليم، الأكثر رفقاً، الملائمة جداً للعواطف والإحساسات، التي أدرجها كذلك الإله ضمن الناموس الأخلاقي. والأهم، وكما سيتضح تكراراً، أنه وجب في سياق بحثنا تناول فكرة الاختبار التبريري الجوهرية، بوصفها منطلقاً سيكولوجياً للأخلاقية المنهجية، بالدراسة من باب عقيدة الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahllehre) وأهميتها بالنسبة إلى الحياة العادية، بصفة أنه، ونظراً لتداول هذه الفكرة بشكل منتظم - في المذاهب التي ستفحصها – كنموذج للارتباط بين العقيدة والنظام الأخلاقي، تعيّن علينا الانطلاق من ذلك المبدأ باعتباره العنصر الأكثر تأثيراً ونفاذاً. وفي صلب البروتستانتية شكلت النتائج، التي لا بد أن كان هذا المبدأ قد أحدثها في الأتباع الأوائل، فيما يتعلق ببلورة منتهج العيش التقشفي، أهم نقيض للعجز الأخلاقي (النسبي) في اللوثرية. إن المعتقد اللوثري حول فقدان الغفران وإمكانية استعادته في كل حين بالتوبة والتكفير (Gratia amissibilis) لم يتضمن في ذاته أيّ حافز لما نُعدّ في سياقنا أساسياً كنتاج للتقشف البروتستانتي: أي لبلورة عقلانية محكمة التنظيم للحياة الأخلاقية في شموليتها[105]. وبالتالي فقد أبقى التدين اللوثري

---

(105) ويتجلى هذا أيضاً في تطور نظرية اللوثرية الأخلاقية بكامل الوضوح. انظر في شأنها: Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin 1902، ثم أيضاً تعليق إ. ترولتش النقدي (Gött. Gel. Anz. 1902, Nr. 8). لقد جاء تقارب العقيدة اللوثرية بالكالفينية الصارمة القديمة في أحيان كثيرة في صيغة مبالغ فيها. لكن التوجه الديني المغاير تمكن في كل مرة من شق طريق لنفسه. وقد تم، بفضل ميلانشتون، ولغاية التمكن من ربط الصلة بين الأخلاقية والعقيدة، إحلال مفهوم التوبة في المقدمة. فتعين بحسب ذلك أن تتقدم التوبة المنجرة عن القانون على الإيمان، ولكن أن تتبعها الأعمال الصالحة، وإلا فلما كان بصيغة تكاد تكون طهورية – الإيمان الحق والمبرر. وقد اعتبر ميلانشتون أنه بالإمكان بلوغ مقدار ما من الكمال النسبي في الحياة الدنيا، لا بل أنه لقن أن التبرير يتأتى لتمرين الإنسان وتحريضه على أعمال البر، وأن في مسعى بلوغ الكمال المتنامي يكمن، على أقل تقدير، ذلك المقدار من النعمة في الدنيا الذي عسى أن يفسح له الإيمان. وعلى أيدي الفقهاء الدغمائيين اللوثريين المتأخرين أيضاً، وبصفة شبيهة، ظاهرياً، بما جاء على أيدي نظرائهم المصلحين، تكونت فكرة أن الأعمال الصالحة تتنزل كثمرات الإيمان اللازمة وإن الإيمان يفعّل حياة جديدة. وعن السؤال ما عسى أن تكون "الأعمال الصالحة" أجاب ميلانشتون، وأكثر منه اللوثريون المتأخرون، بالإحالة، بتمام، على القانون. ومن موقف لوثر الأصلي لم يتبق سوى القليل من الجدّ المتخذ إزاء البيبليوقراطيا، وبالأخص حيال التوجه على معايير **العهد الجديد** المنفردة. واستيفيت بصفة خاصة الوصايا العشر باعتبارها تقنيناً لأبرز مبادئ قانون الأخلاق الطبيعي المعيار للسلوك البشري. لكن: ما كان ثمة جسر يوصل من صلاحيته القانونية إلى قيمة الإيمان الصرفة، المنصوص عليها بكل -

الحيوية العفوية للتصرّف الغريزي وللحياة العاطفية الفطرية على حالها، فانعدم ذلك الحافز على المراقبة الذاتية المتواصلة وترتيب مقنن منسق للحياة الشخصية، مثلما احتوت على ذلك تعاليم الكالفينية الرهيبة العجيبة. لقد عاش العبقري الديني، على غرار لوثر، في هذا المناخ من الانفتاح الحرّ على العالم بعفوية وعدم انحياز، وكذلك – طالما استمر في عنفوان نشاطه – في أمن من خطر الغرق في "الوضع الطبيعي". إن هذا الشكل البسيط الرقيق، والمفعم وجداناً، من التدين، الذي تحلى به بعض من أسمى شخصيات المذهب اللوثري، ليس له، ولا لأخلاقيته، غير المقيدة بقوانين، ما يضاهيه إلا نادراً على تربة الطهورية/ البوريتانية الأصيلة، بل ربما وأكثر منها في حيز الأنجليكانية السّمحة التي يمثلها هوكر (Hooker) وشيلنغسوارث

= حرص، بالنسبة إلى التبرير. ذلك لأن هذا الإيمان يكتسي صبغة سيكولوجية مغايرة تماماً لما هو عليه في الكالفينية. لقد تمّ التخلي عن الموقف اللوثري الأصيل، كما جاء في البداية، ووجب التخلي عنه من قبل كنيسة عدّت نفسها مؤسّسة خلاصية، دون أن يستبدل بآخر. وبصفة خاصة، وخشية فقدان الأساس العقدي الدغماتي (العقيدة فقط)، تعذر فرض عقلنة تقشفية لحياة الفرد في مجملها كواجب أخلاقي. ذلك لانعدام دافع حري بجعل فكرة الاختيار تنمو لتبلغ ذلك الشأن من التأثير الذي أحدثته تعاليم الاختيار من حيث نعمة الخلاص في الكالفينية. وكذلك التأويل السحري – المتوافق مع انعدام هذه التعاليم – للأسرار الربانية، ولاسيما تحويل تجديد الولادة – أو بدايتها – على المعمودية، تحتم، تبعاً لتبني مبدأ شمولية النعمة، أن يتعارض مع تطوير أخلاقية منهجية، بما أنها تجعل الإحساس يستصغر المسافة بين القانون الطبيعي والوضع من حيث نعمة الخلاص، لاسيما مع التشديد اللوثري البالغ على الخطيئة الأصلية. ولا يقل عن هذا شأناً التأويل القضائي البحت لعملية التبرير الذي يشترط احتمال تغير القرارات الربانية بفعل عملية التوبة والكفارة التي ينفذها مرتكب الخطيئة في الواقع. وهو التأويل الذي ما انفك ميلانشتون يلح عليه باطراد. ولقد ارتبط، ضمنياً، هذا التطور لتعاليمه، كما يبرز في تنامي شأن التوبة، بإقراره بـ"حرية الإرادة". ولقد تسبب كل هذا في اتسام منهج العيش اللوثري بالطابع اللامنهجي. لقد تحتم أن تقترن، في تصور اللوثري العادي – حتى من جراء مواصلة العمل بسر الاعتراف، أفعال توبة ملموسة للتكفير عن خطايا ملموسة، بمضمون الخلاص، لا بنشأة نخبة أرسطوقراطية من القديسين الطاهرين، مستمدة ليقين خلاصها من لدن ذاتها. وبهذا لم تتأسس أخلاقية مستقلة عن قانون، ولا تقشف عقلاني موجه على قانون، بل ظل القانون غير نظامي، قائماً إلى جانب "العقيدة" كنظام أساسي ومشترط مثالي، بالإضافة إلى كونه بقي، بما أن البيبليوقراطيا الضيقة كانت تتفادى على أنها مناشدة الخلاص بالأعمال، غير ثابت عديم الدقة والوضوح، وخصوصاً غير محكم التفصيل في فحواه الدقيق. – أما الحياة فقد استمرت في مجراها، ومثلما قال إ. ترولتش (المصدر المذكور) في شأن النظرية الأخلاقية، عبارة عن "مجموعة من مجرد مبادرات لا تبلغ المرام أبداً"، ليست موجهة، "وهي مقيدة في هشيم تعليمات منفصلة مرتبكة"، على "فعالية في حياة شاملة، متماسكة متلاحمة"، بل تتشكل بالأساس، وفقاً للتطور الذي بادر لوثر نفسه باحتذائه، استسلاماً للوضعية المقضية، في مجملها وتفصيلها. إن ما يعاب على الإنسان الألماني كونه "يستسلم" لثقافات أجنبية ولا يتحرج من استبدال جنسيته، لعائد – فضلاً عن بعض مصائر الأمة السياسية – كذلك وبصفة جوهرية على هذا التطور، الذي ما زال إلى اليوم فاعلاً في كافة أركان حياتنا. لقد ظل تبني الثقافة ضعيف الشأن لأنه يطرأ بالأساس عبر تقبل سلبي للمتاح "المفروض".

(Chillingsworth) وغيرهما. لكن من وجهة نظر المؤمن اللوثري العادي، ومهما كان تقيّاً، فليس أثبت من أن رفعه من الوضع الطبيعي لا يكون إلا بصفة مؤقتة – طيلة استمرار مفعول الاعتراف أو الخطبة الوعظية –. ولقد كان أهل العصر على علم بالفارق الفادح بين ما يسود من ضوابط أخلاقية في البلاطات البروتستانتية المُصلَحة وانغماس نظيراتها اللوثرية في كثير الأحيان في السّكر والفظاظة[106]. وبالمثل فيما يتعلق بحرج رجال الدّين اللوثريين، بخطبتهم العقيدية الصّرف، إزاء الحركة المعمدانية التقشفية. إن ما يُلمس في طبع الألمان على أنه ميل إلى الركون إلى جوّ من الأنس والارتياح الحميمي (Gemütlichkeit) وفطرة على البساطة الطبيعية (Natürlichkeit)، على نقيض مناخ العيش الأنجلو – أميركي الذي مازال إلى اليوم – حتى على مستوى ملامح وجوه البشر – يخضع لمخلفات مفعول القضاء الكلي على عفوية الوضع الطبيعي؛ وما يُغرب عادة الألمان في هذا المناخ على أنه ضِيق وانعدام حرية وارتباط باطني، فإنما هي نقائض لمنتهج العيش المتأتية أيضاً، وبصفة جوهرية، عن ضآلة التغلغل للفكر التقشفي عبر اللوثرية، على عكس الكالفينية. إنها مشاعر النفور للشخص "المتفتح على الدنيا" دون حرج حيال التقشف، ذلك هو ما يرتسم في تلك الانطباعات. إن اللوثرية، وبالذات من جراء تعاليمها في شأن النعمة، يعوزها الحافز النفساني على التنظيم المحكم المنضبط لطريقة العيش، الحري بأن يفرض عليها العقلنة المنهجية. وكان بإمكان هذا الحافز، الذي يحدّد الطابع التقشفي للتديّن ويكيّفه، أن يتولد بدون شك عن علل ومسبّباتٍ دينية متباينة، مختلفة بعضها عن بعض، مثلما سيتأكد لنا ذلك فيما يلي: وما عقيدة الاختيار المسبق للخلاص سوى إمكانية واحدة من إمكانيات مختلفة عدّة. غير أننا تأكدنا بعد من أنها فريدة من نوعها، لا من حيث ما نتج عنها فحسب، وإنما أيضاً من حيث مفعولها السيكولوجي البارز لأقصى درجة[107]. وتظهر الحركات التقشفية غير الكالفينية فيما بعد، بالنظر إليها فقط من جانب حفزها الدّيني على التقشف، كمجرّد تقلصات للمفعول الباطني الناتج عن الكالفينية.

---

(106) انظر في هذا الخصوص كتاب *Plauderbuch* من مصنّف تولوك (Tholuck): *Vorgeschichte des Rationalismus*.

(107) انظر في خصوص المفعول شديد الاختلاف لعقيدة الاختيار المسبق في الإسلام (أو هي بالأصح عقيدة حتمية المصير مسبقاً) وحول عللها الأطروحة، سابقة الذكر، التي وضعها (في اللاهوت وفي جامعة هايدلبارغ) ف. أولريش بعنوان: *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912 وحول نفس العقيدة في المذهب الجانساني انظر المصدر المذكور لـ بول هونغشيم.

غير أن الأمور في واقع التطورات التاريخية جرت أيضاً، لا بالتمام ولكن غالباً، بصفة أن الشكل المصلَح من التقشف كان إمّا محل تقليد من قبل بقية الحركات الدّاعية إليه، أو أن هذه اعتمدته عند تطوير مبادئها، المغايرة بعض التغير أو المستحدثة، سواء من باب المحاكاة أم لسدّ نقص. وهناك حيث برزت النتيجة التقشفية ذاتها، رغماً عن تباين في الركائز العقدية، فقد ترتّب ذلك بصفة قارّة على دستور الكنيسة، الذي سيأتي الحديث عنه في سياق آخر[108].

وبأيّ حال فإنّ فكرة الاصطفاء لنعمة الخلاص شكلت تاريخياً نقطة الانطلاق للنزعة التقشفية المصطلح على تسميتها عادة بـ التقويّة . ولطالما استمر وجود هذه الحركة في كنف الكنيسة البروتستانتية المصلحة فقد كاد أن يكون من المستحيل وضع حدّ يفرق جلياً بين كالفينيين تقويّين وغير تقويين[109]. وأحياناً

(108) انظر في هذا الشأن مقالنا الموالي.

(109) لقد بحث في شأنها ريتشل (*Geschichte des Pietismus*, I, S. 152)، فيما يتعلق بالفترة السابقة لـ لابادييه (على أساس نماذج هولندية فحسب) في كون التقويين I- أسسوا كونفانتيكل [حلقات العبادة خارجاً عن الكنيسة الرسمية]، II - رعوا فكرة "تفاهة الوجود الخلقي" بشكل يتناق مع النزعة الإنجيلية إلى الخلاص" III- بحثوا عن "ضمان النعمة في التعامل اللطيف مع السيد المسيح" بشكل يخرج عن الطرق الإصلاحية. إن الميزة الأخيرة لا تنطبق إلا على واحد فقط من الأعلام الذين تناولهم بالدراسة، فقد كانت فكرة "تفاهة الخلق" مما تولد عن الفكر الكالفيني ولم يحد عن مسالك البروتستانتية العادية إلا حيثما صار يؤدي إلى استنكاف حياة الدنيا العملية. أما الـ"كونفانتيكل" فقد أمر بها سينودس دوردراخت نفسه بحجم محدد (لاسيما بغية تلقين مبادئ العقيدة). - من بين ميزات التدين التقوي التي تناولها ريتشل في عرضه بالتحليل يجدر الانتباه إلى: 1) التحديدية (Präzisismus) في معنى المبالغة في الالتصاق الحميم بحرف الإنجيل في كل ما يتعلق بالأمور الخارجية للحياة، على مثال فويت في بعض الحالات؛ - 2) معالجة التبرير والتصالح مع الإله لا كغاية لحد ذاتها بل كوسيلة لحياة قدسية تقشفية، مثلما قد نجد أثراً لذلك عند لودنستاين (Lodensteyn) وتلمحيها لدى ميلانشتون أيضاً؛ - 3) إعلاء شأن "صراع التوبة" باعتباره علامة مؤشرة على تجديد ولادة حقيقي، كما علم و. تيلنك (W. Teellinck) لأول مرة؛ - 4) التخلي عن المشاركة في تناول العشاء الرباني في حالة وجود أشخاص لم تتجدد لهم الولادة (وسنعود لتطرق هذا الموضوع في سياق آخر) وما يرتبط بذلك من تكوين للـ"كونفانتيكل" إذا لم يلتزم بحدود قانون دوردراخت، بإعادة إحياء "النبوة"، أي تفسير الكتاب المقدس من قبل غير أهل اللاهوت، بما فيهم النساء آنا ماريا شورمان (Anna Maria Schürmann). إنها أمور تشكل انحرافات، بعضها بصفة بالغة، عن تعاليم زعماء الإصلاح وسيرتهم. إلا أنها تشكل حيال المناحي التي لم يتعرض إليها ريتشل في مبحثه، لاسيما تلك المنبثقة عن الطهورية الإنجليزية، وباستثناء النقطة عدد III، مجرد تصعيد لنزعات اندرجت في كامل التطور لهذا التدين. ويشوب عرض ريتشل من حيث عدم الانحياز أن العلامة الكبير أدرج أحكامه التقييمية، ذات الصبغة السياسية الكنائسية، أو ربما أجدر أن نقول: السياسية الدينية، وأنه، في نفوره ضد كل تدين تقشفي، عمد إلى تأويل التوجه نحوه حيثما ارتسم على أنها حالات ارتداد إلى "الكاثوليكية". بيد أن البروتستانتية القديمة، على غرار الكاثوليكية، جمعت شمل "أناس من كل الأصناف والأوضاع" ، =

عدّ من بين التقويّين كل من مثل بصفة بيّنة المنحى التقوي. هذا ويستقيم الرأي الذي يعتبر أن جميع الارتباطات بين الاختيار المسبق للخلاص (Prädestination) وفكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، مع ما ينطويان عليه من رغبة في الحصول على "يقين الخلاص"، كما رأينا فيما سبق، تمثل تنمية وتوطيداً لتعاليم كالفين الأصيلة. إن بروز ظواهر إحيائية تقشفية في صلب الفرق البروتستانتية المصلَحة، لاسيما في هولندا، كانت على الدوام مصحوبة باستفاقة قوية متجدّدة لمبدأ الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahllehre) الذي يدخل أحياناً طيّ النسيان أو أنه يتقلص ويضمحل. لهذا السّبب يستغنى عادة في معظم الأحيان عن استعمال لفظة Pi-etismus بالنسبة إلى إنجلترا[110]. لكن حتى التقويّة المصلحة داخل القارة الأوروبية (في هولندا ومنطقة نهر الراين السفلى) كانت بادئ ذي بدء، من حيث الجوهر على الأقل، وعلى غرار التديّن على طريقة بايلي مثلاً، مجرّد تصعيد للنزعة التقشفية

= ومع ذلك فإن الكنيسة الكاثوليكية، في شكل المذهب الجانساني، قد رفضت صرامة التقشف الدنيوي بمثل ما دحضت التقوية السكينية الكاثوليكية المميزة للقرن السابع عشر. وبالنسبة إلى فحوصنا فإن التقوية تؤول إلى عامل فاعل مغاير، لا تدريجيا بل كيفياً، فقط حيثما يدفع الخوف المتنامي من "الدنيا" إلى الهرب من الحياة المهنية في القطاع الاقتصادي الخاص، إلى إنشاء "كونفانتيكل" على أساس ديري - شيوعي (لاباديه)، أو - حسبما روى معاصرون عن تقويين متطرفين - إلى عزوف مقصود عن العمل المهني الدنيوي للعكوف على حياة التأمل. وبطبيعة الحال حصل هذا بصفة مكثفة بالخصوص هناك حيث شرع التأمل ينطوي على ذلك الملمح الذي نعته ريتشل بالـ برنهاردينية (Bernhardinismus) لارتسامه بادئ ذي بدء في تفسير "نشيد الأناشيد" على يدي القديس برنهارد: ورع وجداني صوفي يصبو إلى الاتحاد الروحاني (Unio mystica) ذي الصبغة الجنسية الخفية. إنه على صعيد سيكولوجي ديني صرف، يشكل بدون شك، حيال الورع المصلَح، ولكن أيضاً حيال منحاه التقشفي، لدى رجال من قبيل فويت، شيئاً مغايراً (Ein "Aliud"). وقد سعى ريتشل إلى قرن هذه السكينية بالتقشف التقوي حيثما جاء، وبالتالي فإنه حشر هذا الأخير في اللعنة ذاتها. كما أنه يشير إلى كل استشهاد صادر عن أدبيات التصوّف أو النسك الكاثوليكيين يعترضه في الأدب التقوي. بيد أن لاهوتيي أخلاق هولنديين وإنجليز "بعيدين عن كل شبهة" استشهدوا بـ بيرنهارد وبونافينتورا وتوماس أ. كيمبيس. لقد كانت العلاقة بالماضي الكاثوليكي لدى كافة الكنائس الإصلاحية في منتهى التعقيد، وبحسب وجهة النظر المبجلة لتكون في الطليعة تلوح هذه أو الأخرى - أو أوجه منها - الأقرب من غيرها إلى الكاثوليكية.

(110) إن المقال المفيد للتعريف بالمذهب التقويّ، بقلم ميربت، في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية (Realenz. F. Prot. Theol. U. K.) يعالج نشأة هذا المذهب دون أيما مراعاة للسوابق الإصلاحية المصلحة وفقط باعتباره حدثاً دينياً شخصياً عاشه سبينر، وهو ما يثير بعض الاستغراب. ويبقى جديراً بالنصح به كمدخل للتقوية الوصف الذي قدمه غوستاف فريتاغ (Gustav Freytag) في كتابه: *Bildern aus der deutschen Vergangenheit*. فيما يتعلق ببدايات التقوية الإنجليزية وانعكاسها في الأدب المعاصر للحركة انظر مثلاً: W. Whitaker, *Prima institutio disciplinaque pietatis* (1570).

المصلَحة. لقد لحق على الواقع المعيش التقـويّ (Praxis pietatis) ضغط حاسم مما جعـل العـقيدة الصّحة حسب الأصول تـتـقهـقـر إلى الوراء وبدت أحيانـاً وكأنها غلب عليها الإهمال أو اللامبالاة. وقد يحدث أن يقع المختارون مسبقـاً (-Prädes tinierten) في غلط دغمائي أو خطايا أخرى، فقد أظهـرت التجربة أن مسيحيين كثيـرين ممن لم يحظوا بتكويـن لاهوتي مدرسي بدرت منهم أجلى ثمرات العـقيدة، بينما اتضح من جهة أخرى أن المعرفة اللاهوتية في حد ذاتها لا تضمن البتة اختبار الإيمان من خلال السلوك[111]. ومن هنا فـإن اختبار الاصطفاء لا يتـمّ أبداً بواسطة

(111) لقد مكن هذا الرأي التقوية من أن ينظر إليها كركيزة من الركائز الأساسية لفكرة التسامح. وننتهز الفرصة لسوق بعض الملاحظات في هذا الموضوع. تاريخياً نبعت هذه الفكرة في الغرب، إن تركنا التساوي الهومنيستي التنويري – الذي لم يكن له في حد ذاته تأثير فعلي كبير – جانباً، من المصادر الرئيسية الآتية: 1) محض المبدأ السياسي المركز على مصلحة الدولة العليا (المثال النموذجي: فيلهلم فون أوانيان (Wilhelm von Oranien)) – 2) المركـنتيـلـية (يتضح بالخصوص من مثال مدينة أمستردام وعدد كبير من المدن والأسياد الاقطاعيين وأولياء الأمر الذين رحبوا بأتباع الطوائف كعناصر قـيّـمة جلابة للتطوير الاقـتصادي) – 3) المنحى الراديكالي للورع الكالفيـتي. لقد نفت عقيدة الاختيار المسبق في واقع الحال أن تخدم الدولة مصلحة الدين بتوخي سياسة عدم التسـامح. إنها بذلك لا تساهم قطعاً في إنقاذ نفوس؛ الفكرة الهادفة إلى إعلاء عزة الإله فقط هي التي سوغت للكنيسة حق المساهمة في مناهضة الهرطقة. وبقدر ما نمى التشديد على اشتراط انتماء القسيس وكل المشاركين في العشاء الرباني إلى فصيلة المختارين، بقدر ما ازداد الاعتراض على أي تدخل حكومي في شأن تنصيب القساوسة وإسناد المسؤوليات الكنسية كوظائف مدرة لخريجي جامعات، قد يكونوا من غير من تجددت لهم الولادة، لا لشيء إلا لأنهم درسوا اللاهوت، وعموماً، رفض كل تدخل لأصحاب السلطة السياسية، المشكوك في نزاهتهم في كثير الأحيان، في شؤون الجماعة العقـدية. ولقد دعمت التقوية المصلحة وجهة النظر هذه بالطعن في صحة المقولة الدغمائية: "لا خلاص خارج الكنيسـة". لقد اعتبر كالفين إخضاع غير المختارين أيضاً للمؤسسة الربانية، الكنيسة، أمراً لا مسوغ له سوى مجد الإله. وفي إنجلترا الجديدة سُعي إلى تكريس كنيسة النخبة الأرستقراطية من القـديسين الظاهرين المختبر خلاصهم. إلا أن الانفصاليين الراديكاليين رفضوا كل تدخل للسلطات المدنية وأية سلطات إدارية في مراقبة "الاختبار"، المفروض أن تكون حكراً على الجماعات، كلاً على انفراد. لقد تضاربت فكرة أن مجد الإله يقتضي إخضاع غير المختارين أيضاً لسلطة الكنيسة مع الرأي أنه يسيء بمجد الإله أن يشارك المرء تناول العشاء الرباني مع من حرمه الإله من نعماه. وبالضرورة أدى الحال إلى الإرادية/ التطوعية (Volontarismus)، وبالفعل آل الأمر إلى إقامة كنيسة المؤمنين (Believers Church) أي الجماعة العقدية المشتملة على الذين تجددت ولادتهم فحسب. وكانت التغطيسية الكالـفـينية التي كانت تضم مثلاً رئيس برلمان القديسين (Praisgod Barebone)، هي التي خرجت بأوضح استنتاج من كل هذه الآراء وأكثره حسماً. لقد دافع جيش كرومويل عن حرية الضمير وطالب برلـمان "القـديسين" بالفصل بين الدولة والكنيسة، نظراً لأن أعضاءه كانوا تـقـويين ورعين، وبالتالي لعلل دينية وضعية. – 4) الطوائف المعمدانية، التي سيأتي الحديث عنها، والتي كان لها الدور الأكثر حزماً وحسماً. فمنذ بداية ظهورها تشبثت بالمبدأ القائل باقتصار القبول ضمن جماعة الكنيسة على المولودين من جديد شخصياً فحسب، وبالتالي بنبذ أي صبغة مؤسـساتية للكنيسة وأي تدخل للسلطة الدنيوية. وهنا أيضاً يكون سبب ديني وضعي المصدر للمطالبة بتسامح غير مشروط. – وكان جون براون =

المعرفة اللاهوتية[112]. لهذا انبرت الحركة التقـويّة، مع ملازمة التحفظ الشديد حيال كـنيسة اللاهوتيين[113]، لكن - وفي هذا سمة من سماتها - مع مواصلة البقاء في كنـفها رسميّـاً، تجمع شمل أنصارها على انفصال في حلقات عبادة خارج الكنيسة الرسمية (كونفانتيكل)[114]. لقد رامت إنزال كنيسة القـدّيسين الخفـية على الأرض بشكل مرئي،

= (John Browne) أول من بادر من هذا المنطلق بالدفاع عن التسامح اللامشروط وبالفصل بين الدولة والكنيسة، سابقـاً المعمدانيين الباتيسـت بحوالى جيل واحد وروجير ويليامز (Roger Williams) بجيلين. وكان أول بيان لجماعة كنسية في هذا المضمار، على ما يبدو، قرار المعمدانيين الباتيست الإنجليز في أمستردام لسنة 1612 أو 1613:

"The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience".

وكانت أول وثيقة صادرة عن جماعة كنسية تطالب الدولة بالحماية الوضعية لحرية الضمير كحق، هي المادة 44 من اعتراف الإيمان للمعمدانين الباتيسـت لسنة 1644. ويجدر التأكيد ثانية على أن الرأي الوارد أحياناً بأن التسامح في حد ذاته عاد بالنفع على الرأسمالية، بالطبع لا أساس له من الصحة بتاتاً. إن التسامح الديني ليس أمراً خاصاً بالعصر الحديث ولا بالحضارة الغربية. لقد ساد في الصين وفي الهند وفي دول الشرق الأدنى في العصر الهليني وفي الإمبراطورية الرومانية وفي الدول الإسلامية، لفترات طويلة، وفي اتساع كبير لم يحد منه سوى دواعٍ مرتبطة بمصلحة الدولة العليا (التي مازالت اليوم تشكل الحاجز)، وبصفة لم يعرف العالم لها مثيلاً في القرنين السادس والسابع عشر، وبأقل نصيب في المناطق التي سادت فيها الطهورية، كهولندا وزيلاندا زمن الازدهار السياسي الاقتصادي، أو في إنجلترا القديمة والجديدة تحت التقويين. بل الأصح أن اللاتسامح الديني كان - قبل وبعد عصر الإصلاح الديني، وعلى غرار الدولة الساسانـية مثلاً، يميز الغرب بنفس الصفة التي ساد فيها كذلك في الصين واليابان والهند في فترات متقطعة، ولأسباب سياسية في غالب الأحيان. لذا لا علاقة للتسامح في حد ذاته بالرأسمالية على الإطلاق. والسؤال المطروح هو: لمن عاد بالفائدة. وسيتواصل الحديث عما تأتى في شأن مطالبة كنيسة المؤمنين في المقال اللاحق.

(112) يبرز هذا الرأي في استعماله في الواقع مثلاً لدى ما عرف زمن كرومويل بـ (Tryers) أي الخبراء الممتحنين للمترشحين لمنصب القس الواعظ. وقد كانوا حريصين بالأولى على التثبت من الغاية الذاتية للمترشح، أكثر منها التكوين في الاختصاص اللاهوتي. انظر كذلك فيما يلي.

(113) إن الارتياب المميز للتقوية حيال أرسطو والفلسفة الكلاسيكية عامة بدأ يرتسم منذ كالفين (انظر: *Instit.* II c 2, S. 4 ; III c. 23, S. 5 ; IV c. 17, S. 24) ولم يكن التريب أقـل شأناً لدى لوثر في بداياته، كما هو معروف، ولكنه لم يلبث أن تبدد تحت تأثير الفكر الهومنستي (ميلانشتون) وللحاجة الأكيدة لاستكمال التعليم وتهذيب القدرات الجدلية. وبالطبع احتوى اعتراف إيمان واستمنستر، بالتوافق مع التقاليد البروتـستانتية، على ما مفاده أن الكتاب المقدس ينطوي على الإرشادات الضرورية حول الخلاص بما يكفي من الوضوح حتى بالنسبة لغير أهل العلم والمعرفة.

(114) لقد تصدى لهذا المشروع احتجاج الكنيسة الرسمية، مثلاً عبر كتيب تعليم مبادئ العقيدة الصادر عن الكنيسة المشيخية السكوتلاندية لسنة 1648، حيث نقرأ في ص 8: إن مشاركة أفراد لا ينتمون لنفس الأسرة في الصلوات المنزلية لمستكره باعتباره مسّاً بصلاحيات الوظيفة الكنسية. وكذلك التقوية عمدت، ككل الجماعات التقشفـية، إلى تخليص الفرد من قـيود الأبوية المنزلية المرتبطة بمصلحة هيبة الوظيفة.

والمثابرة، في كـنف هذه المجموعة، لكن دون اللجوء إلى تأليف طائفة، على احتذاء عيش ممتنع عن تأثيرات الـدنيا ومصوّب في كل التفاصيل على مشيئة الإله، وعلى هذا الأساس تأمين إعادة الولادة لذاتها، بما في ذلك على مستوى مظاهـر خارجيّة في سير الحياة اليوميّة. لقد شاءت كُـنـيّسـة (Ecclesiola) معتنقي الإيمان القـويم، بالغلـوّ في التقـشف، –وفي هذا قـاسم مشترك للنزعة التقـويّة المتميزة بأسرها– الاستمتاع بنعمة الاجتماع بالإله في الدّنيا قـبل الآخرة. ولهذا المطمح قـرابة ضمنية بالمبدأ اللـوثري المعروف بـ الاتّحاد الروحاني (Unio mystica)، وهو كثيراً ما يفضي إلى دعم الجانب الروحي من الدين وتوطيده بما يفوق بكثير ما للمسيحية المصلحة العاديّة من ذلك في المعتاد. وفي هذا يكمن، في حيز الكنيسة المصلحة، ما قد يجوز اعتباره الميزة الجوهرية حسماً لـ "التـقـويّة"، هناك حيثما تدخل أوجه نظرنا في الحسبان. ذلك أن هذا الجانب الروحي، الغـريب عموماً في أصل الحال عن التديّن الكالـفـيني، كان ينحو بالتديّن كممارسة نحو دروب الاستمتاع الدنيوي بالنعمة، عوضاً عن الصّراع التقـشفي من أجل تأمينها للمستقـبل الأخروي. وكان بإمكان الوجدان في هذا السياق أن يبلغ حدّاً من التصعيد بما كان يجعل التديّن يتخذ شكلاً هستيـريـاً، ثم يُستمدّ إثر ذلك، عن طريق ذلك التناوب، المعروف من خلال عديد الأمثـلة في قطاع الطبّ العصبي، بين حالات نصف حسّية وانتشاء دينيّ من جهة، وفـترات من الارتخاء العصبي من جهة أخرى، تُـلمس على أنها نأي عن الإله (Gottferne)، هي في مفعولها النقـيض المباشر للانضباط الواعي الصّارم الذي كانت حياة المؤمن التقـوي الورعة تحشر فيه الإنسان: إنه تقـليص لتلك "الموانع" التي كانت تدعّم الشخصية العقلانية للمسيحي الكالـفـيني حيال "الانفعالات العاطفـية"[115]. وكان بالإمكان أيضاً هنا أن تفضي

(115) هنا أيضاً تعمدنا لأسباب معقولة التخلي عن الخوض في مسألة العلاقـات "السيكولوجية" – في المعنى العلمي المختص للكلمة – لهذه المضامين للوعي الديني، وتجنَّبنا حتى استعمال المصطلحات الملائمة قدر المستطاع. فمازال الرصيد من المصطلحات الخاص بعلم السيكولوجيا، بما فيها الطب النفساني (Psychiatrie)، غير كافٍ للإيفاء بالحاجة مباشرة في نطاق بحثنا التاريخي في القضايا التي تشغلنا هنا دون خطر الوقوع في أحكام تاريخية لا تتسم بعدم التحيز. فمن شأن تطبيق مفاهيم هذا العلم أن يغـري على إكساء حقائق بديهية، بل تافهة، حجاباً من المعرفة السطحية المدعمة بالألفاظ الغريبة، وإثارة الانطباع الخادع بتوافر الدقة الاصطلاحية، مثلما انطبق الحال، للأسف، على لامبريخت (Lamprecht) مثلاً. و ممن يعطي مثالاً أكثر جدية على توظيف مصطلحات من علم النفس المرضي لتفسير ظواهر جماعية تاريخية و. هيلباخ (W. Hellpach)في كتابيه: *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie* (انظر الفصل 12 منه) و*Nervosität und Kultur*. وليس بوسعي أن أقـر هنا فيما إذا لم يؤد تأثير بعض نظريات لامبريخت إلى الإضرار أيضاً بهذا الكاتب واسع المعرفة والتخصص. إن كل أحد مطلع على أهم المصادر في الاختصاص يعلم بدون شك أن خواطر =

الفكرة الكالفينية حول دناءة الخليقة، إذا استوعب استيعاباً عاطفياً – مثلاً في شكل ما يعرف بـ (Wurmgefühl) [نوع من الانقباض – حرفياً: شعور/ إحساس بالديدان]– إلى إحباط الجهد والحزم في الحياة المهنية[116]. وكان أيضاً بإمكان مبدأ الاختيار المسبق أن يغدو استسلاماً للقضاء والقدر (Fatalismus)، لو أنه – على نقيض المرامي الأصلية للتديّن الكالفيني العقلاني - أصبح محلّ تبنٍّ بشكل انفعالي وعاطفي[117]. وكان أخيراً بوسع الدافع إلى انعزال القديسين عن الدنيا أن يؤدّي، من جراء مغالاة عاطفية، إلى ضرب من التنظيم الجماعي الدّيري ذي طابع نصف/ شبه شيوعي، مثلما أفرزته التقويّة باستمرار، حتى في صلب الكنيسة المصلحة[118]. لكن طالما لم يتحقق ذلك المفعول المتطرّف، المترتّب على تعزيز للجانب الروحي، وحيثما واظبت التقويّة المصلحة على تأمين نعماها في صلب الحياة المهنية الدنيوية، ظل المفعول العملي للمبادئ التقويّة متوقفاً على مراقبة تقشفية أكثر صرامة لمنهج الحياة في المهنة، وترسيخ أشد للأخلاقية المهنية، بما يفوق ما نشأ عما رأى فيه التقويون "ذوو الرفعة" مسيحية من الدرجة الثانية، أي مجرد "استقامة" دنيوية لعامة المسيحيين المصلحين. ثم إنّ الأرستقراطية الدّينية للقديسين [الظاهرين]، التي ازدادت مع تطور التقشف المصلح، وبقدر ما كانت تُؤخذ مأخذ الجدّ، بروزاً واعتداداً، انتظمت في حيز الكنيسة – على غرار ما طرأ في هولندا – بصفة تطوّعية في شكل حلقات عبادة خارجة عن الكنيسة، تعرف بـ كونفانتيكل (Konventikel)، في حين أنها حرصت، في صلب الطهورية الإنجليزية، من ناحية على تكريس الفارق الشكلي في الدستور الكنسي بين مسيحيين ممارسين ومسيحيين غير ممارسين أو سلبيين، ومن ناحية – وحسبما سلف ذكره – على تأليف طائفة بحالها.

إن التطور الذي شهده المذهب التقويّ الألماني على تربة الحركة اللوثرية، على أيدي رجال أهمهم سبينر وأوغست هارمان فرانكه (August Hermann Francke) وزنزندروف، يحملنا الآن على مغادرة أرضية عقيدة الاختيار المسبق.

= لامبريخت الموجزة حول التقوية (الجزء 7 من التاريخ الألماني) عديمة الجدوى، قياساً بما تقدم عليها في أدبيات الاختصاص.

(116) مثلما يعترضنا مثلاً لدى أتباع Innigen Christendom لـ شورتنغويس (Schortinghuis)– ومن باب التاريخ الديني فإن ذلك يرتبط بالمقطع الإنجيلي حول خادم الرب وبالمزمور رقم 22.

(117) برز هذا بصفة منفردة لدى التقويين الهولنديين، ثم تحت تأثيرات فلسفة سبينوزا.

(118) لابادييه وتيرستيغن (Tersteegen) وغيرهما.

ولكن ليس بالضرورة على ترك حيز تلك الاستدلالات التي تمثل تتويجها الأكثر منطقية وفاعلية، من ذلك بالخصوص تأثر سبينر، حسب شهادته، بالتقويّة الإنجليزية - الهولندية، وانبلاج هذا مثلاً في تلاوته لنصوص بايلي في أولى حلقاته العبادية خارج الكنيسة[119]. وفيما يهمّنا على وجه الخصوص فإن التقويّة تعني فقط نفوذ منتهج عيش يخضع لنظام ومراقبة، وبالتالي تقشفي، إلى مناطق من التديّن غير الكالفيني[120]. ومن الضروري أن رأت اللوثرية في هذا الشكل من التقشف العقلاني دخيلاً غريباً، وما انعدام أثر يذكر للعقيدة التقويّة الألمانية سوى نتيجة الصعوبات التي ترتبت على ذلك. وقد استعمل سبينر، من باب التأسيس الدغمائي لمنهج العيش الديني المنضبط، استدلالات لوثرية في اقتران بالسّمة المميّزة للمذهب المُصلح المتعلقة بأعمال البرّ بذاتها، التي تمارَس "بغية أن تكون في سبيل مجد الإله وعزته"[121]، وبالإيمان، ذي النزعة المصلَحة كذلك، بأنه بإمكان الظافرين بتجدّد إحيائهم بلوغ درجة نسبية من الكمال المسيحي[122]. إلا أن النظرية لم تفض إلى نتيجة

---

(119) ويتجلى هذا التأثير على أوضح وجه عندما يعترض سبينر على شرعية السلط في مراقبة الـ "كونفنتيكل"، عدا في حالات الشغب والإخلال بالنظام، بحجة أنها حق أساسي للمسيحيين بموجب النظام الرسولي (انظر: *Theologische Bedenken*, II, S. 81f.). إنه - مبدئياً - الموقف الطهوري عينه فيما يرتبط بعلاقة ومنطقة نفاذ حقوق الفرد، المنبثقة من ex juri divino مما يجعلها مؤمنة غير قابلة للتصرف. ولم يفت ريتشل هذا (*Pietismus*, II, S. 157) ولا الهرطقة الواردة في النص لاحقاً (المصدر المذكور، ص 115). ومهما كان لاتاريخياً، فإن نقده الوضعي المنهج، الذي يقابل به فكرة "الحق الأساسي"، وهو الذي ندين له، في نهاية المطاف، بكل ما يعتبره اليوم حتى ألد "الرجعيين" الحد الأدنى من حيز حريته الشخصية، فلا بد من موافقته على غياب إدماج عضوي في وجهة نظر سبينر اللوثرية في كلا الحالتين.

إن الـ كونفنتيكل (Collegia pietatis) ذاتها، التي كان لها مؤلف سبينر الشهير *Pia desideria* الأساس النظري، والتي تولى هو بعثها للوجود، كانت بالأساس تتلاءم تماماً مع حلقات Prophesying الإنجليزية، التي كانت في بادئ الأمر تجتمع في لقاءات لندن لقراءة **الإنجيل** التي كان ينظمها جون ف. لاسكو (Joh. v. Lasco)(1547)، لكي تصبح من مشمولات أشكال الورع الطهوري المضطهدة باعتبارها تمرّداً على السلطة الكنسية. وكما هو معروف فقد برر سبينر دحضه لتراتيب الضبط الكنسي لمدينة جنيف بدعواه أن الوكيل عليها، "الطبقة الثالثة"/ طبقة عامة الناس، لا يندرج في النظام الكنسي للكنيسة اللوثرية. كما نلمس بعض التأثير اللوثري الضعيف لدى سبينر في اعترافه - في سياق شرح الحرم الكنسي - بأعضاء مجمع الكرادلة العلمانيين، المفوضين من أمرائهم، ممثلين عن "الطبقة الثالثة".

(120) يستشف من تسمية تقويّة التي ظهرت أول ما ظهرت في مناطق المذهب اللوثري أنه عزّ لأهل العصر أن الأمر المميز يتمثل في تحويل التقوى (Pietas) إلى منشأة منهجية التسيير.

(121) يجوز الإقرار بأن هذا التعليل ينطبق بأفضل حال على الكالفينية، ولكن ليس عليها فحسب. فكثيراً ما يعترضنا أيضاً في النظم الكنسية اللوثرية القديمة.

(122) بالمعنى الوارد في سفر .Hebr. 5, 13. 14 انظر: Spener, *Theol. Bedenken* I, 306.

ملموسة: لقد سعى سبينر، الذي غلب عليه تأثير الفكر التصوّفي[123]، إلى معالجة الجانب النظامي المحكم لمنهج الحياة المسيحي معالجة وصفية أكثر منها تعليلية، بأسلوب قليل الوضوح، يغلب عليه الطابع اللوثري، ولم يشتق اليقين من الخلاص من مسعى بلوغ القداسة والفوز بالنعمة والخلاص، وإنما اختار لها، عوضاً عن فكرة الاختبار التبريري، الوصل اللوثري الهش بالعقيدة، الذي سبق الحديث عنه[124].

لكن، وطالما غلبت كفة العنصر التقشفي العقلاني في المذهب التقويّ على الجانب الوجداني، ما انفكت تلك التصوّرات الأساسية بالنسبة إلى أوجه نظرنا تطالب بحقها: بأنّ – **أولاً** – التطوّر المنهجي للقداسة الذاتية نحو مزيد الترسيخ والكمال، طبقاً للقانون، يعدّ دلالة على الوضع من حيث الخلاص[125]؛ وأن – **ثانياً** – العناية الربانية هي التي تفعل مفعولاً في الذين بلغوا الكمال والتمام، فيتلقون، وهم في ثبات صابرون ومثابرون على التروّي المنهجي، من الإله إشاراته[126]. هذا

---

(123) إلى جانب بايلي وباكستر كان سبينر يميل بصفة خاصة إلى توماس أ. كيمبيس وبالأخص إلى تاولر (ولو أنه لم يفقه منه كل شيء؛ انظر : *Consilia Theologica*, III, 6, 1 dist. 1, 47) وأطال سبينر في ذكر هذا الأخير في: *Consilia Theologica*. I, 1, 1, Nr. 7. وفي نظره تأتي لوثر عن تاولر.

(124) انظر: Ritschl a. a. O. II, S. 113,

لقد رفض سبينر "صراع التوبة" كما بلوره التقويون المتأخرون (ولوثر أيضاً)، معتبرين إياه العلامة الحاسمة الوحيدة لهداية حقة (*Theol. Bedenken*, III, S. 476). حول مناشدة الخلاص كثمرة حمد تبعاً لعقيدة المصالحة: – وهي صياغة لوثرية بحتة – انظر ريتشل المصدر نفسه، ص 115. حول "يقين الخلاص" انظر من ناحية : *Theol. Bedenken* I,: 324 إن الإيمان الحق لا يدرك شعورياً بالعاطفة ولا من خلال ثمراته (محبة وطاعة حيال الرب) – ومن ناحية أخرى المصدر المذكور، ص 335 : "أما فيما يتعلق بحيرتك في السؤال كيف لك أن تتأكد من وضعك من حيث النعمة والخلاص، فالأجدر والأوثق" – من الكتاب الإنجليز – "أن تبحث في كتبنا" – اللوثرية. أما في خصوص جوهر مناشدة الخلاص فإنه يتفق مع الإنجليز.

(125) إن اليوميات الدينية التي نصح بها أوغست هارمان فرانكه تنزلت هنا أيضاً منزلة علامات خارجية. – ومن شأن الممارسة المنهجية وديدن مناشدة الخلاص أن يحدثا نموها وفصل الأبرار عن الأشرار: – هو ذا لب فحوى كتاب فرانكه: *Von des Christen Vollkommenheit*.

(126) لقد برز الانحراف لهذا الاعتقاد التقوي في العناية الربانية عن تأويله التقليدي بشكل مميز في غضون الخصومة بين تقويي مدينة هالّي والممثل عن الفكر اللوثري الصارم (Löscher). لقد ذهب هذا في كتابه: *Timotheus Verinus* إلى حد جعل كل ينجر عن فعل بشري معاكساً لمشيئة العناية الربانية. وتشبث فرانكه بالرأي أن نرى في انبلاج الوضوح حول ما يتعين أن يحدث، والذي هو نتيجة الانتظار =

وقد جاء في رأي فرانكه أيضاً أن العمل المهني يشكل أداة تقشفية من أرفع ما يكون[127]؛ وكان على يقين من أن الإله هو الذي يبارك عباده بفضل توفيق أعمالهم، وهو ما كان يعتقده الطهوريون كما سنرى. وبديلاً عن المرسوم المثنى (Doppeltes Dekret) ابتكر المذهب التقويّ لنفسه تصوّرات شبيهة بهذه شبهاً جوهريّاً، ولئن بأقل حدّة، بتلك التعاليم، تقرّ بنخبة أرستقراطية للذين ولدوا من جديد (Wie-dergeborenen) تعتمد على نعمة إلهية متميزة[128]، فكان لذلك كل الانعكاسات السيكولوجية التي عرفتها الكالفينية، كما جاء وصفها آنفاً. من ذلك مثلاً ما ادّعى خصوم التقويّة أنها "لحظية"[129] ونسبوها (عن غير حق) إليها بصفة عامة، والمقصود بذلك افتراض أن النعمة الإلهية تمنح بصفة شاملة للجميع، لكن إما خطرة واحدة في لحظة معينة من لحظات الحياة، أو في أي لحظة كانت وللمرة الأخيرة[130]. ومن فوّت هذه اللحظة لم تنفعه إذن هذه الصفة الشمولية للنعمة وصار في وضعية من وُصفوا في التعاليم الكالفينية بالمغفل عنهم من قبل الإله [أو: الذين تغاضى عنهم الإله (Die Gott Uebergangenen)]. وهي نظرية ذات قرابة فائقة، من حيث المفعول،

= المتأني للقرار، "إشارة من الإله". – وفي هذا تطابق مع سيكولوجيا الكويكر وتلاؤم مع التمثل التقشفي العام بأن المنهجية العقلانية هي السبيل لمزيد الدنو من الإله. غير أن زنزندروف الذي اتخذ قراره المصيري بتكوين جماعته باللجوء إلى القرعة، فقد كان على رأي مناف لموقف فراكنه من عقيدة العناية الربانية. أما سبينر (*Theol. Bedenken* I, 324) فقد استند فيما يتعلق بطبيعة "الطمأنينة" المسيحية، التي ينبغي الاستسلام فيها للمفاعيل الإلهية، وعدم معاكستها بفعل متعنت متسرع – وهو في جوهره رأي فرانكه أيضاً – إلى تاولر. إن نشاط الورع التقوي، الميسّر بالنسبة إلى الطهورية، والساعي إلى السلام (الدنيوي) يبرز بكثرة بجلاء. "First Righteousness, than Peace" هكذا عبر، على نقيض ذلك، عضو مسؤول لحركة التغطيسيين الباتيست (ج. وايت (G. White))، في عريضة سنعود إليها) سنة 1904، عن البرنامج الأخلاقي لطائفته (*Baptist Handbook* (1904), p. 107).

(127) انظر ص 271 من : *Lect. Paraenet.* IV.

(128) يتصدى نقد ريتشل بصفة ملحوظة لهذا التصور المتكرر بكثرة. – انظر مؤلف فرانكه سالف الذكر، الذي يحتوي على هذه التعاليم.

(129) يتبناه أيضاً تقويون إنجليز لا يقولون بالاختيار المسبق، من أمثال غودوين (Goodwin). انظر في شأنه وغيره: Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden 1879 وهو كتاب مازال، رغم عمل ريتشل المرجعي، لا يستغنى عنه فيما يتعلق بإنجلترا وحتى هولندا أحياناً. حتى في القرن 19 تكرر أن سُئِل كوهلر (حسب كتاب سيأتي ذكره) وهو في هولندا عن الموعد الذي جدّ فيه تجديد ولادته.

(130) لقد كان ذلك وسيلة لمناهضة النتيجة المائعة للتعاليم اللوثرية حول إمكانية استعادة النعمة (لاسيما "الهداية" الاعتيادية في آخر لحظة).

بالفرضية التي قام مثلاً فرانكه، تبعاً لأحداث شخصية عاشها، بتجريدها، والتي كان لها الرّواج الكبير – بل يجوز أن نقول السّائد – في الأوساط التقوية، القائلة بأن النعمة لا "تنجلي" إلا مع ظواهر متميزة فريدة من نوعها، وبالتحديد على إثر حدوث صراع تكفيري[131] (Busskampf). وبما أن هذه الحادثة، في رأي التقويّين، لا تتاح لكل شخص، فإن الذي حُرم منها، رغم توخيه استحضارها بانتهاج المنهج التقشفي، وفقاً للضوابط التقوية، يظل في نظر الأبرار المتجدّدة ولادتهم كالمسيحي السلبي. ومن جهة أخرى، وبإدراج منهج لإثارة "الصّراع التكفيري"، صار السعي لنيل النعمة الإلهية محل تنظيم بشري عقلاني. وبالمثل كان الأمر في شأن التحفظات على ممارسة الاعتراف الفردي، ولئن لم يشترك فيها الجميع ممن لم يبد تحفظاً: فرانكه، مثلاً – ، بعكس الكثير من التقويين، لاسيما منهم، كما يُستنتج من التساؤلات المتكررة لدى سبينر ، القساوسة الرعاة التقويين، والتي [التحفظات] ساهمت في قطع جذور هذه الطقس [الاعتراف]، بما في ذلك في المذهب اللوثري، فإنها انبثقت عن هذه الظاهرة النخبوية الأرستقراطية في الاستئثار بالنعمة، وفقاً للرأي القائل: إن المفعول الظاهري للنعمة المحرز عليها في التغيير في سبيل الخلاص بالتكفير هو الذي يكون له الحسم فيما يتعلق بمقبولية الغفران، لذا يستحيل، لمنحه، الاقتصار على مجرد الاعتراف (المبتذل) بالذنب[132] (Contritio).

لقد كان حكم زنزندروف الذاتي في شأن الدين، مهما جاء متردّداً حيال تهجمات اللاهوت التقليدي المتزمت، ينتهي دوماً إلى صورة الأداة (Rüstzeug) [التي اصطفاها الرب لخدمته] . لكن على العموم يبدو الموقف الفكري لرجل الدين الهاوي هذا (Dilettant) غريب الأطوار، كما ينعته ريتشل، صعب الإدراك بصفة واضحة فيما يهمنا من نقاط[133]. ولقد نعت نفسه مراراً ممثلاً للمنحى اللوثري – البولسي المضاد

---

(131) في خصوص الاعتراض على الضرورة المرتبطة بهذا في معرفة موعد حدوث "الهداية" باليوم والساعة، كعلامة لا غنى عنها على صحتها، انظر سبينر: *Theol. Bedenken* II, 6, 1 p. 197 : لقد غاب عنه مبدأ "صراع التوبة"، بمثل ما غاب مبدأ Terrores conscientiae للوثر عن ميلانشتون.

(132) ويتدخل إلى جانب هذا بالطبع أيضاً التأويل اللاقسري، المميز للتقشف بمجمله، في خصوص "الكهنوت العام". – وفي بعض الأحيان كان يوعز إلى القس تأخير الغفران إلى "اختبار" التوبة الحقة، وهو ما وصفه ريتشل عن صواب أنه مبدئياً من تأثير كالفيني.

(133) نجد النقاط الجوهرية بالنسبة إلينا بأسهل حال في بليت: Hermann Plitt, *Zinzendorfs* =

للمنحى التقوي - اليعقوبي، الملتصق بالقانون. أما جماعة الإخوان [الهارنهوتـريين] وطريقـتهم التي زكّاهـا ودعمها، رغم تعلقه الصريح بالنزعة اللـوثرية[134]، فقد كانت، حسب محضر جلسة الجماعة بتاريخ 12 آب/ أغسطس 1729، تقـف حينذاك موقـفـاً يتطابق في كثير الأوجه مع موقـف نخبة القديسين الكالـفينيين[135]. وكذلك القرار المؤرَّخ في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر1741 ، القاضي بإسناد منصب شيخ الشيوخ إلى السيد المسيح، والذي أثـار كثيراً من التأويـل والجدل، فقد ترجم، حتى ظاهريـاً، عن شيء من هذا القـبيل. وكان، علاوة على ذلك، من بين الـ "المناحي" الثلاثة لجماعة الإخوان، الكالـفيني منها والمنسوب إلى مقاطعة ماهـرن [أو مورافـيا: مقاطعة في جمهورية تشيكيا حالياً]، موجّهان منذ البداية وبالأساس على أخلاقـيات المهنة للمذهب البروتستانتي المصلَح. وقد أعـرب زنزندروف نفسه وبأسلوب طهوري خالص، مخاطباً جون ويسلي، عن الرأي أنه حتى إذا تعذّر على المُبرَّر نفسه أن يعي بتبريره فإنه قد يتسنى لـغـيـره أن يلمس ذلك فيه من خلال سلوكه[136]. لكن، ومن ناحية أخرى، فـإن الجانب الروحي يبرز بأشد وأوضح ما يكون في تديّـن جماعة الهارنهـوتّريين في أصالته، كما كان زنزندروف شخصياً لا ينفـك يعمل على عرقـلة النزوع إلى بلوغ القداسة بغية الخلاص، في جماعته، بالتقـشف حسب المفهوم

= *Theologie* (3 Bände, Gotha 1869f.) وبالذات في المواطن الآتية: Bd. I, S. 325, 345, 381, 412, 429, 433f., 444, 448 و Bd. II, S. 372, 381, 385, 409f. وBd. III, S. 131, 167, 176 انظر كذلك: Bernhard Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig 1900), 3. Buch, Kap. III.

(134) لقد بدا له اعتراف الإيمان لمدينة إوغسبورغ حري بأن يكون وثيقة موفـقة عن حياة دينية مسيحية لوثرية، إذا صُب عليها "دهان للجراح"، حسب تعبيره المتفـر. إن مطالعته لمحنة وشقاء، لأن لغته، في سيولة الأفكار اللينة، تثير مفعولاً أشنع من ذلك السائل الحامض (Christoterpentinöl) الذي استقـبحه فيـشلر (Vischer) (في سياق جدله ضد مجموعة Christoterpe بميونيخ).

(135) "لا نستشف في أي دين أتباعاً نعترف بهم إخواناً لنا لم يغتسلوا بسقي من دم المسيح وتمادوا، بعد تغيير كلي، في تقـديس الروح. لا نستشف جماعة مسيحية مرئية إلا حيث تلقن كلمة الرب خالصة صادحة، وحيث أفرادها يعيشون وفقها في قداسة كأبناء الرب". - ولئن اتضح أن القول الأخير مستمد من كتاب لوثر الصغير لتلقـين مبادئ العقيدة (*Kleinem Katechismus*)، فإنه - كما سلف أن أشار ريتشل - يرد في هذا النص جواباً عن السؤال كيف يُقـدس اسم الإله، وفي ذاك لإقامة الحد لكنيسة القـديسين.

(136) انظر: S. Plitt, I, p. 346 - وبأكثر حسم في الجواب، المذكور لدى Plitt, I, p. 381، عن السؤال : "هل الأعمال الصالحة ضرورية للخلاص؟" - "غير ضرورية ومسيئة لنيل الخلاص، ولكن بعد نيله ضرورية إلى حد أن من لا يفعلها يحرم من الخلاص". وهكذا نرى هنا أيضاً: لا علة واقعية، بل - وبمفردها - علة معرفية.

الطهوري[137] وتحويـل "التقديس بالأعمال" (أو "مناشدة الخلاص بواسطة أعمال الـبّر") على المنحى اللوثري[138]. كما تطوّر أيضاً، تحت تأثير استنكار الـ"كونفـانتيكل" والإبقاء على طقس الاعتراف، حرصٌ، لوثري النزعة أساساً، على استجلاب الخلاص عبر الأسرار الرّبانية. ثم إنّ مبادرات لزنزندروف، كمبدئه القائـل بأن الصبغة الطفولية السّاذجة للإحساس الـدّيني هي علامة تـدلّ على صحّته، أو استعمال القرعة كوسيلة لاستيحاء مشيئة الإله، تضاربت مع النزعة العقلانية لسيرة العيش بحدّة جعلت العناصر الروحية، المضادة للعقـل، عموماً وحيثما امتد نفوذ "الكونت" زنزندروف وتأثيره[139]، تهيمن على تـديّـن جماعة الهارنهـوتّـريين بما يفوق بكثير ما هو الحال في الطهورية[140]. هذا ونجد الارتباط بين الأخلاقـية ومغفرة الخطايـا في مؤلف شبانغـنبارغ الموسوم بـ *Idea fidei fratrum* على درجة من الهشاشة والضآلة[141] بما يتفـق مع ما في اللـوثرية من ذلك على الإجمال. إن الرفض الذي يقابـل به زنزندروف السعي الميثودي نحو الكمال يتطابق - في هذه الحال كما في سائر الحالات - مع مطمحه المثالي، القائم في الأساس على فـلسفة السّعادة، والرّامي إلى جعـل الإنسان يحسّ في

(137) مثلاً عبر تلك الردود الكاريكاتورية على "الحرية المسيحية"، التي يندد بها ريتشل (المصدر نفسه، ج 3، ص 381).

(138) خصوصاً بالتشديد على فكرة الترضية بالعقوبة في عقيدة الخلاص، التي جعل منها، بعد رفض الطوائف الأميركية لمساعيه التبشيرية للتقـرب منها، الأساس لمنهج مناشدة الخلاص. كما أنه بجلٍ الحوز على صفة الطفولة وعلى فضائل القناعة الخشوعة وجعل منها منذ ذلك الحين هدف التقـشف على الطريقة الهارنهوتية، في تضاد حاد مع نزعات، في صلب الجماعة، متلائمة مع التقـشف الطهوري.

(139) ولكن لنفوذه هذا حدود. ولمجرد هذا السبب يكون من الخطأ حشر تدين زنزندروف في درجة تطورية "سيكولوجية - اجتماعية"، مثلما فعل لامبريخت. ثم إنّ تديّنه بأسره لم يتأثر بشيء مثلما تأثر بمنزلـته كـنبيل برتبة "كونت"، احتفظ في واقع الحال بغرائزه الإقطاعية. ومن شأن الجانب العاطفي منها بالذات أن يتآلف، بصفة "سيكو - اجتماعية"، مع زمن انحطاط طبقة الفرسان وثقافتهم، كما مع زمن التيار "العاطفي" [في القرن 18]. إنه في تناقضه مع العقلانية الغرب - أوروبية، إن أبقي على صفة "سيكو - اجتماعيـة"، أحرى به أن يفسر بتمسك الشرق الألماني بالتقاليد الأبوية/ البترياركية.

(140) ويستخلص هذا من مجادلات زنزندروف مع ديبيل (Dippel) وكذلك - بعد وفاته - من خلال ما تأتي عن تصاريح سينودس عام 1764 حول طابع جماعة الهارنهوتر كمؤسسة خلاصية. انظر تعاليق ريتشل النقـدية، المصدر نفسه، ج 3، ص 443.

(141) انظر مثلاً المادة رقم 151 و153 و160. ويستخلص من الخواطر في ص 311 أن بلوغ وضعية الخلاص قد ينعدم رغم توبة حقيقـية ومغفرة عن الخطايا، وهو ما يتوافق مع التعاليم اللوثرية حول الخلاص، بمثل ما يتنافى مع الكالـفينية (والميثودية) منها.

الحاضر[142] إحساساً شعورياً وجدانياً بنعمة الخلاص، عوض توجيهه إلى أن يؤمّنها لنفسه للآخرة بالعمل العقلاني[143]. ومن جهة أخرى فإنّ فكرة أن تكون القيمة الحاسمة بالنسبة إلى جماعة الإخوان، بعكس كنائس أخرى، تكمن في ممارسة الحياة المسيحية، في التبشير والنشاط المهني[144] – الذي اعتبر في علاقة بذلك – ، ظلت هنا أيضاً قائمة الذات حيّة. زد على هذا أن العقلنة الفعلية للعيش شكلت، من باب المنفعة، عنصراً مكوّناً جوهرياً في نظرة زنزندروف إلى الوجود[145]. وكان هذا يرى – على غرار غيره من أعلام المذهب التقويّ - أن هذه العقلنة تترتب، من ناحية، على الصّدود القاطع ضدّ التأملات الفلسفية، الخطرة على العقيدة، وما يوازي ذلك من ميل إلى المعرفة الفردية التجريبية[146]، ومن ناحية أخرى على حنكة المبشر المحترف

---

(142) انظر أقوال زنزندروف التي أوردها بليت (Plitt) (المصدر نفسه، ج 2، ص 345). وكذلك شبانغنبارغ (Spangenberg, *Idea fidei*, p. 325).

(143) انظر مثلاً: Plitt III, S. 131 تعليق زنزندروف حول الإصحاح 28 ,20 من **إنجيل متى**: "إذا رأيت إنساناً وهبه الرب عطية رفيعة فإني أبتهج وأستعمل العطية بكل سرور. ولكن إذا لاحظت أنه غير راضٍ على عبده وكان بيده أن يمنحه عطية أرفع، فإني أرى ذلك بداية هلاك ذلك الإنسان". وهكذا فإن زنزندروف – وهو ما يتضح بالخصوص من حواره مع جون ويسلي سنة 1743 – كان ينفي التقدم في عملية بلوغ الخلاص، لأنه يطابقها بالتبرير ولم يجدها سوى في العلاقة المكتسبة شعوريا بالمسيح. Plitt I, S. 413 عوضاً عن الشعور بكون الذات أداة ("Werkzeug"-Gefühls)، يبرز إحساس "امتلاك" الألهية (Das "Haben" des Göttlichen): تصوّف، لا تقشف (في المعنى الذي سيحلل في التقديم للمقالات الآتية). بيد أن هذا التمظهر، المؤوّل كونه (Certitudo salutis) (يقين خلاص)، غدا لديه الشعور الفعال بكون الذات "أداة".

(144) الذي لم يحصل، بسبب هذا الاشتقاق، تعليله أخلاقياً بحسم ووضوح. لقد رفض زنزندروف فكرة لوثر حول "إقامة القداس" في المهنة باعتبار ذلك الدليل القاطع على الإخلاص في المهنة. ورجح الرأي أن هذا [الإخلاص المهني] هو الأجر على "إخلاص المسيح المنقذ لصناعته" (Plitt II, S. 411).

(145) من المعروف ادعاؤه الوارد في مؤلفه المعنون: Sokrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten, 1725 والقائل إن: "إنساناً ذا حكمة ورشاد لا يجوز أن يكون كافراً، وإن إنساناً مؤمناً لا يجوز أن يكون غير متعقل". كما تجدر الإشارة إلى تبجيله لأهل قلم من قبيل [الكاتب التنويري الفرنسي] بايل (Bayle).

(146) إن ميل التقشف البروتستانتي البارز للتجريبية المعقلنة والقائمة على أساس رياضي لأمر معروف ولا يستوجب مزيد الشرح هنا. انظر حول تحول العلوم إلى بحث "صحيح" معقلن رياضياً، وما رافق ذلك من علل فلسفية وتضاربها مع آراء بيكون: Windelband, *Geschichte der Philosophie*, S. 305-307 وبصفة خاصة الملاحظات في أسفل ص 305، التي تدحض عن حق الرأي الزاعم أن علوم الطبيعة الحديثة نتجت عن مصالح تقانية مادية. ولا يُنكر أن علاقات بالغة الأهمية من هذا القبيل توافرت فعلاً لكن بأكثر تعقيد مما يعتقد. انظر كذلك: Windelband, *Neuere Philosophie*, I, S. 40f. – إن الرأي الحاسم فيما يتعلق بموقف التقشف البروتستانتي، –

وخبرته بشؤون الدنيا. لقد كانت جماعة الإخوان، علاوة على ائتلافها كمركز تبشيري، في ذات الحين مؤسّسة اقتصادية، مما جعل أعضاءها ينساقون في دروب التقشف الدنيوي، وهو الذي يدعو في الحياة دائماً إلى أداء "فروض" وينظم العيش، بالنظر إليها [الفروض]، تنظيماً موضوعياً محكم التصميم والتنسيق. إلا أنه تقف في وجه ذلك عقبة تمجيد مستلهم من مثال سيرة الرّسل التبشيرية، يتعلق بكاريزما/ كرامة التجرّد الرسولي من كل ملك لدى "الحوّاريين"[147] الذين وقع عليهم اختيار الرب بـ"نعمة الاصطفاء"، وهي كاريزما/ كرامة كانت تعني الرجوع جزئياً إلى النصائح والتوصيات الإنجيلية. بذلك وقع التقاعس عن تأسيس أخلاقيات مهنية حسب النمط الكالفيني، دون التخلي عن ذلك تماماً – مثلما تبيّن عن مثال التحوّل الذي طرأ على حركة المعمدانيين –، بل إنه كان هناك استعداد لذلك باطني متين، يعود على مبدأ العمل "لأجل المهنة" لا غير.

وبصفة إجمالية، وعندما سنتعرض للمذهب التقويّ الألماني ونتفحصه من الجوانب التي تعنينا، سنستشف في استتباب التقشف الدّيني تذبذباً وعدم ثبات، يتضارب بصفة بالغة مع الحزم الشديد الذي تتسم به الكالفينية، ويعود بجزء إلى تأثيرات لوثرية، وبجزء إلى الطابع الوجداني الروحي الذي تميّز به التديّن التقويّ. صحيح أنه من عدم الصّواب اعتبار هذا العنصر الوجداني مميّزاً خصوصياً

= كما تجلى بأفضل حال في كتاب سبينر (*Theologische Bedenken* I, S. 232; III, S. 260) تمثل في القول إنه بمثل ما يتسنى استبطان المسيحي بثمرات إيمانه فإن إدراك الإله ونواياه لا ينجم إلا عن إدراك أعماله. ومن هنا كانت الفيزياء أفضل الاختصاصات العلمية بالنسبة إلى كل المذاهب المسيحية الطهورية والمعمدانية ثم العلوم الرياضية والطبيعية الأخرى التي تعتمد منهجاً موازياً. فلقد ساد الاعتقاد أنه بالإمكان، بفضل إدراك تجريبي للقوانين الإلهية في الطبيعة، الارتقاء إلى معرفة "مغزى" الدنيا، الذي يستحيل، نظراً للتقطع الذي يطبع الوحي الإلهي، استنباطه عبر التفكير النظري – وهو رأي كالفيني. وكان المنحى التجريبي في القرن 17 للتقشف الوسيلة للبحث عن "الإله في الطبيعة". إذ بدا أنه يوصل إلى الإله، بينما التفكير النظري يبعد عنه. وظهر لسبينر بالخصوص أن فلسفة أرسطو شكلت الضرر الأساسي للمسيحية.

(147) "إنه نوع من البشر ينشدون السعادة تقريباً على أربعة أشكال: 1) أن يكونوا حقيرين، مكروهين، منبوذين... 2) أن يهملوا كل الحواس التي لا يحتاجونها لخدمة ربهم... 3) أن لا يملكوا أي شيء ويهبوا ما يحصل لهم... 4) أن يشتغلوا كأجراء يوميين، لا لأجل الكسب بل لأجل الدعوة/ المهنة وفي سبيل الرب وحباً للغير..." (*Rel. Reden* II, S. 180, Plitt I, S. 445). ليس بوسع الكل ولا يصح للكل أن يكونوا "حوارين، بل فقط أولئك الذين دعاهم الرب، – غير أن في نظر زنزندروف، حسب اعترافه، تبقى إشكالات مطروحة، بما أن خطبة الجبل تتوجه شكلياً إلى الكل. إن قرابة هذه "اللاكونية الحرة للحب" بالمثل العليا المعمدانية القديمة لملفت للنظر.

للمذهب التقويّ، على عكس اللوثرية[148]؛ لكن، ومقارنة بالكالفينية، فإن عقلنة سيرة العيش وترشيدها جاءت فيه بالضرورة بأقلّ كثافة، نظراً لأن الدافع الباطني للتفكير في الوضع من حيث النعمة الرّبانية، المتجدّد استحقاقها باسترسال، والضامنة للمستقبل الأزلي، يحيل شعورياً على الحاضر، ويؤدّي إلى تعويض اليقين الذاتي، الذي يصبو المؤمن ذو الاختيار المسبق للخلاص دون هوادة إلى الحصول عليه بنشاط مهني متواصل ومجد، بذلك الخشوع وانكسار الذات[149]، الذي كان بجزء نتيجة الانفعال العاطفي الموجّه على مجرّد مخالجات باطنية، وبجزء نتيجة مؤسّسة الاعتراف اللوثرية، التي كثيراً ما قابلتها التقويّة بتحفظ بالغ، ولكن أيضاً وفي غالب الأحيان بالتسامح إزاءها[150]. ذلك أن في كل هذا تنكشف تلك الطريقة اللوثرية الصرفة لمناشدة الخلاص، حيث يكمن الأمر الحاسم في "مغفرة الخطايا"، وليس في الممارسة الورعة الفعلية لنيله. فعوضاً عن السّعي العقلاني الممنهج إلى معرفة ما إذا سيتمّ الحصول على الخلاص المستقبلي (الأخروي) وتأمينه معرفة لا ريب فيها، تتنزل هنا الحاجة إلى الشعور بالتصالح مع الإله والالتئام به في الحاضر (دنوياً). وكما هو الحال في الحياة الاقتصادية، يتنازع الميل إلى الاستمتاع الآني مع تدبير عقلاني للمصلحة الاقتصادية، المرتبطة، بطبيعة الحال، بمراعاة المستقبل، فبالمثل يكون الوضع، نوعاً ما، على صعيد الحياة الدينية أيضاً. إذن وبكل تأكيد فإن تركيز الحاجة الدّينية على انفعال شعوري باطني في الحاضر ينطوي على نقص في الحافز على عقلنة التصرّف الدّنيوي وترشيده، مقابل الحاجة إلى الاختبار التبريري "للقديسين" المصلَحين، المركزة على الآخرة فحسب، بينما هي كانت في الإيمان اللوثري المتزمت، الملتصق تقليدياً بالكلمة والسّر الربّاني، كفيلة بأن تولد مزيداً من تغلغل العنصر الديني المنهجي في سيرة العيش. وبصفة عامة فقد تدرّجت التقويّة، انطلاقاً من

---

(148) ذلك أن الاستبطان الشعوري للورع لم يكن قط غريباً عن اللوثرية حتى عند أجيال التابعين. لقد كان التقشف، الذي كان يراه اللوثريون تقنيناً للعيش في طعم "مناشدة الخلاص بالأعمال الصالحة"، هنا [لدى الطهوريين] بالأحرى الفارق التأسيسي.

(149) إن "خوفاً من صميم الفؤاد" لأفضل علامة على النعمة من "الوثوق" باكتسابها، هكذا رأى سبينر (*Theologische Bedenken* 1, 324). وبالطبع توجد لدى مؤلفين طهوريين أيضاً تحذيرات صريحة من "وثوق زائف"، بيد أن عقيدة الاختيار المسبق كانت، طالما كان تأثيرها يحدد الرعاية الدينية، تؤدي مفعولاً في الاتجاه المعاكس.

(150) ذلك أن المفعول النفساني المنجر عن توافر الاعتراف كان عامة بمنزلة التخفيف من عبء مسؤولية المرء الذاتية فيما يتعلق بسلوك عيشه – ولهذا السبب كان مرغوباً فيه – وبالناتج الصارم للمقتضيات التقشفية.

فـرانكـه وسبينر ووصولاً إلى زنزندروف، بـتنام متزايد للجانب الروحي. غير أنّ ما حصل هنا لا يتمثـل في أي "نزعة تطوّرية" كامنة في المذهب التـقـويّ مهما كانت. بـل إن الفروق تأتّت عن نقائض تعود إلى البيئة الدّينية (والاجتماعية) التي انحدر منها أصحاب الزعامة فيه. ولا يتسع المجال هنا للخوض في هذا الصّدد، ولا لشرح كيفـية بروز مميزات الحركة التـقـويّة الألمانية في انتشارها اجتماعياً وجغرافياً[151]. ويتعيّن علينا هنا أن نـستحضر من جديد أن تميّز المذهب التـقـويّ، الروحي النزعة، عن منتهج العيش الدّيني للقـديسين الطهوريين كان يحدث في أطوار تعـدية متأنية. وإذا استوجب وصف انعكاس عملي للفـارق، ولو بصفة مؤقـتة، لتسنى اعتبار تلك الفضائـل، التي غذتها ورعتها الـتقـويّة، أكثر استحقاقـاً بهذا النعـت من تلك التي كان بوسع المستخدَمين "المخلصين مهنياً"، من موظفـين وأعوان وعمّال وأهل صناعة في المنازل، وكذلك، ومن جهة أخرى، المشغـلين ذوي النزعة الأبوية، أن يبرزوها، في شكل تنازل يناشد (حسب طريقة زنزندروف) رضاء الربّ. ومقارنة بذلك فـإن الكالـفـينية تبدو لوجهة النظر الحقوقـية والعملية الصارمة للمقـاول الرأسمالي – البورجوازي أكثر قـرابة منه وملاءمة[152]. إن التقـويّة الروحية الصرفة هي أخيراً – وكما سبق أن بيّـن ريتـشـل[153] – ملهاة دينية "للـفـئات المترفة". ومهما جاء هذا الوصف التحديدي منقـوصاً لا يفي بالحاجة فإنه يتوافـق إلى يومنـا هذا مع بعض الفوارق المميّزة للخاصيّة الاقـتصادية للشعـوب التي عاشت تحت تأثير أحد هذين المنحيين التقـشفـيين.

---

(151) لقد ألمع ريتشل (في الجزء الثالث من مؤلفه المذكور حول المذهب التقويّ في مقاطعة فورتنبارغ) إلى أهمية تدخل العوامل السياسية الصرفة في هذا الصدد – وكذلك بالنسبة إلى نوعية التدين التقـوي.

(152) ومن البديهي أن الكالفينية، الأصيلة على كل حال، "أبوية" الطابع. وتبرز علاقة نجاح نشاط باكستر، مثلاً، بالطابع الصناعي المنزلي للحرفة في كدرمنستر في سيرته الذاتية بكامل الوضوح. انظر القول الوارد في: *Works of Pur. Divines*، ص 38 (ترقيم روماني):
"The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other...",
بيد أن الأبوية في تربة أخلاقيات البروتستانتية المصلحة، ولاسيما منها المعمدانية، تختلف على ما هي عليه في تربة المذهب التقويّ. ولا يتسنى شرح هذه المسألة إلا في سياق آخر.

(153) انظر كتابه: *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* الطبعة الثالثة، ج 1، ص 598 – لئن اعتبر [الملك البروسي] فريدريش فيلهلم الأول التقوية شأناً يلائم أصحاب الريع فإن ذلك دال على طبع هذا الملك أكثر منه على وجهة تقويين من أمثال سبينر وفرانكه؛ وكان هذا الملك أيضاً يعلم خير العلم ما حفزه على أن يفتح لها بما يعرف بـ "مرسوم التسامح" أبواب مملكته.

إن الرّبط بين تـديّن روحي النزعة، ومع ذلك تقشفي، ولامبالاة، أو رفض، تجاه الركائز الدغمائية للتقـشف الكالـفـيني يميّز كذلك النظير الإنجليز - الأميركي للتقـويّة الأوروبية، ونعني به المذهب الميثـودي[154]. فحتى الاسم يـنـمّ عما جلب انتباه أهل العصر كخاصية تميّـز أتباعه: التنظيم "المنهجي" المحكم لسلوك العيش بغية الحوز على يقـين الخلاص: فعلى هذا المرام تمحور هنا أيضاً كل شيء منذ البداية وظلّ يشكل لبّ المأرب الـديني عامّة. ويتجلى التلاؤم الذي لا ريب فيه مع اتجاهـات معينة من التـقـويّة الألمانية[155]، رغم كل الاختلافـات، قـبل كل شيء في تطبيق هذه المنهجية بصفة خاصة أيضاً عند استحضار عملية "الهداية"، الروحية الصفة. فقد اكـتسى هنا الطابع الروحي - الذي استفـاق لدى جون ويسلي بتأثير لـوثري - هـارنهـوتري - ، بما أن الميثودية كانت منذ البداية موجهة على التبشير بين الجموع، اكتسى صبغة انفعالية قـويّة، لاسيما في أميركا. لقد أفضى "الصّراع التكـفـيري"، الذي كان أحيانـاً يتنامى إلى أن يبلغ أبشع حالات الانتشاء، والذي كان يُستساغ أداؤه في أميركا فوق ما يعرف بـ"دَكـة الخوف"، إلى الاعتقاد في نعمة الإله غير المستحَقة، وفي ذات الحين مباشرة إلى الوعي بالتبـرير والمصالحة. وهكذا انتهى الحال بهذا التديّـن الانـفعالي، مروراً بصعـوبات داخلية لا يستهان بها، إلى أن اقـتـرن بالأخلاقـيات التقـشفـيّة المطبوعة، بفعـل الطهوريّة، عقلانياً، في صلة غريبة من نوعها. وفي البداية، وعلى نقـيض الكالـفـينية التي كانت ترتاب من كل ما توقـف على الشعـوري العاطفي فحسب،

---

(154) مما يتيح مدخلاً توجيهياً للإحاطة بالمذهب الميثودي مقال لوف *Methodismus* (Loof) الممتاز في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية: *Real-Enzyclop. f. Protest. Theol. Und Kirche*. كما تجدر الاحالة على أعمال جاكوبي (Jacoby) (لاسيما *Handbuch des Methodismus*) وكلوديه وجونغست (Jüngst)وساوثي (Southey). وفي شأن ويسلي فإن سيرة حياته *Life of Wesley* كثيرة الشيوع (في الترجمة أيضاً). - وقد أنجزت جامعة Northwestern University بافنستـون (قـرب شيكاغو) مكـتبة من أفضل المكـتبات حول تاريخ المذهب الميثودي. وقد شكل نوعاً من سلسلة مؤدية من التقوية الكلاسيكية إلى الميثودية الشاعر الديني إسحق واتس (Isaac Watts) الذي كان صديقاً لـ هوي، القـسّ أوليفر كرومويل ثم ريتشارد كرومويل (Richard Cromwell) والذي كان وايتـفـيلـد، على ما يقال، يقدر نصيحته (انظر: .Skeats, p. 254f).

(155) وهو مترتب تاريخياً من جهة - إن صرفـنا النظر عن تأثيرات ويسلي الشخصية - عن تلاشي عقيدة الاختيار المسبق، ومن جهة أخرى عن الانبعاث المتجدد الجامح لمبدأ "العقيدة فقط" لدى مؤسّسي الميثودية، ومدعم بالخصوص بطابعها التبشيري المميّز، الذي أسفـر عن إعادة الاعتبار لطرق قروسطية معينة للخطبة "الإحيائية" وإقرانها بأشكال تقوية. ولا شك أن الظاهرة - التي وقـفت، على هذا الصعيد، لا خلف التقوية فحسب، بل حتى خلف الورع البرنهارديني القروسطي أيضاً - لا تندرج في مسار تطوري عام مفضٍ إلى الذاتانية (Subjektivismus).

متوجّسة فيه الخدع والانخداع، كان يُرى مبدئياً في يقين مطلق للمنعَم - يفترض أن يكون انبثاقه، على الأقل في المعتاد، محدّدَ الموعد باليوم والسّاعة - ذي طابع روحي بحت، وناجم عن الحضور المباشر لشهادة الروح، الأساس الوثيق الوحيد لليقين بالخلاص. ومن شأن من تجدّدت له الولادة بهذه الصفة، ووفقاً لتعاليم ويسلي التي تشكل تصعيداً منطقياً لعقيدة بلوغ القداسة في سبيل الخلاص (Heiligungsdok-trin)، ولكن وفي نفس الحين انحرافا قاطعاً عن صيغتها التقليدية الصّارمة، أن يبلغ، وهو في الحياة الدنيا، بفضل مفعول النعمة الربّانية فيه وعبر عملية ثانية تطرأ في داخله بانتظام، وفي كثير الأحيان أيضاً بصفة فجئية، هي عملية بلوغ القداسة في سبيل الخلاص (Die Heiligung)، أن يبلغ الوعي بالكمال، بمعنى تجرّده الكلي من الإثم والمنكر. ومهما كان هذا المرام صعباً عسير المنال - غالباً لا يحصل للمرء هذا سوى في المرحلة الأخيرة من العمر - فإنه كان يُتفانى بحرص في السعي إليه - بما أنه الضامن القطعي لليقين بالخلاص ولأنه يضع قناعة سعيدة مكان الغمّ "المتكدر" عند الكالفينيين[156]. ويتعيّن بأيّ حال على من تمّت له الهداية حقاً أن يثبت صفته هذه، تجاه نفسه والغير، بدليل أن الإثم "لم يعد له أيّ سلطان عليه". وبالرغم من الأهمية القاطعة للشهادة الذاتية للشعور فقد استقر، بالطبع، التمسك بالتحوّل في السلوك القدسيّ الملتزم بالقانون. وحيثما ناهض ويسلي ميولات عصره إلى الورع بواسطة أعمال البّر فإنه لم يفعل سوى إحياء الفكرة الطهوريّة القديمة القائلة بأن الأعمال لا تشكل سبباً حقيقياً، بل سبباً معرفيّاً للوضع من حيث الخلاص؛ كما أن هذا لا ينطبق إلا إذا اندرجت هذه الأعمال في سبيل مجد الإله فحسب. فالسلوك المستقيم بمفرده لا يفي بالحاجة - كما سبق له أن استنتج من تجربته الشخصية - : لذا فلا بد من أن ينضاف الشعور بالوضع من حيث الخلاص. ولقد توخى بنفسه اعتبار الأعمال الصالحة "شرطاً" للنعمة الربانية، كما أنه شدّد في البيان المؤرَّخ في 9 آب/ أغسطس[157] 1771 على أن الذي لا يؤدّي أعمال برّ لا يعتبر مؤمناً حقاً، ومن المعتاد أن يقال عن الميثوديين إنهم لا يختلفون عن الكنيسة الرسمية من حيث التعاليم وإنما بحسب العبادة والورع. وغالباً ما كان يُعتمد في تعليل أهمية "ثمرة"

(156) هكذا راق لويسلي ذاته نعت مفعول العقيدة الميثودية أحياناً. وتبرز القرابة مع مفهوم "السعادة" لدى تسنسندورف بجلاء.

(157) يرد نصه مثلاً في كتاب واتسون حول سيرة حياة ويسلي (ص 331 من الترجمة الألمانية).

الإيمان على الإصحاح 3، 9 من إنجيل يوحنا (1. Joh. 3, 9) كما كان ينظر إلى السلوك الظاهر على أنه مؤشر بيّن للولادة من جديد. وبالرغم من كل هذا فقد طرأت صعوبات[158]. لقد كان الميثوديون الذين كانوا يعتقدون في مبدأ الاختيار المسبق للخلاص يرون أن تحويل يقين الذات من الخلاص لا على الوعي بالنعمة، المترتب على منهج العيش التقشفي ذاته، الخاضع للاختبار بشكل مستديم، بل على الشعور مباشرة بالنعمة والكمال[159] - بما أنه، في هذه الحالة، يرتبط بالصّراع التكفيري، الذي يحدث مرّة واحدة، ضمانُ الثبات والمثابرة (Perseverantia) يعني واحداً من اثنين: إما، وفيما يتعلق بالنفوس الضعيفة، تأويل تناقضي "للحرّية المسيحية"، أي انهيار منهج العيش الميثودي، وإلا، إن قوبل هذا الاستخلاص بالرفض، فقناعة ذاتية للقديس ترتقي إلى أعلى القمم[160]: أي تصعيد شعوري الصّفة للنموذج الطهوري. وكانت هذه الاستنتاجات تجابه من جهة، إزاء تهجّمات الخصوم، بالتنصيص المجازف على صلاحية الإنجيل ومرجعيته المعياريّة، وعلى ضرورة الاختبار التي لا غنى عنها[161]؛ ومن جهة أخرى فإنها كانت تؤدّي، عند التوفيق، إلى تعزيز المنحى الراجع إلى ويسلي، المتميز، في صلب الحركة الميثودية، بنزعته المناهضة للكالفينية، والقائل باحتمال فقدان النعمة. ولقد أسهمت التأثيرات اللوثرية القوية، التي كان ويسلي يخضع لها عبر وساطة جماعة الإخوان[162]، في تدعيم هذا التطور وفي الزيادة في عدم

---

(158) انظر: J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*. Hrsg. v. Hundeshagen (Frankfurt: [n. pb.], 1863), S. 147.

(159) لقد دحض وايتفيلد، زعيم الشق القائل بالاختيار المسبق، الذي انحل بعد مماته لقلة تنظيمه، تعاليم ويسلي حول "الكمال" في معظمه. وبالفعل لا تعدو هذه أن تكون بديلاً يحل محل فكرة "الاختبار" عند الكالفينية.

(160) انظر: Schneckenburger, Ibid., p. 145,
يختلف لوف (Loof) بعض الاختلاف. وكلا الاستنتاجين مميز لكافة أشكال التدين المضاهية.

(161) هكذا فعل مؤتمر سنة 1770. وقد سلف أن اعترف مؤتمر 1744 أن عبارات الإنجيل كادت أن تلمس الكالفينية، من جهة، والتعارضية (Antinomismus) من جهة أخرى. ونظراً لغموضها لا ينبغي، مراعاة لاختلافات عقائدية، فصلها عن بعضها، طالما أبقي على صلاحية الإنجيل كمعيار عملي.

(162) لقد فرقت الميثوديين عن جماعة الإخوان الهارنهوتر تعاليمُهم حول إمكانية كمال عديم الخطايا، التي قابلها تسندورف بالرفض، بينما نعت ويسلي، من جهته، العنصر الشعوري في التدين الهارنهوتري كونه "تصوّف"، وآراء لوثر حول "القانون" كونها "تجديفية". وتتجلى في هذا العقبة التي تحتم أن تستمر قائمة بين كل شكل من منتهج العيش العقدي العقلاني واللوثرية.

وضوح الاتجاه الديني للمنظومة الأخلاقية الميثودية[163]. وانحصرت النتيجة في نهاية الأمر بالخصوص في الإبقاء على مصطلح إعادة الولادة (Regeneration) - بمعنى: قناعة شعورية بالخلاص تنبثق كثمرة مباشرة للإيمان - كركيزة ضرورية، وعلى بلوغ القداسة بما ينتج عنها من تحرّر (افتراضي على الأقل) من سلطان الرذيلة والإثم، كدليل، ناتج عما سبق، على الوضع من حيث الخلاص، وكذلك وبالتالي في التقليص من شأن الوسائل المرئية لالتماس النعمة، ولاسيما منها الأسرار الربانية وطقوسها. وبأي حال فإن الاستفاقة العامة/ الجماعية (General Awakning) تحت راية الميثودية تعني في كل مكان، بما في ذلك مثلاً في إنجلترا الجديدة، تعزيزاً للتعاليم القائلة بالنعمة والاصطفاء[164].

هكذا ظهرت الميثودية، في مجرى فحصنا، كياناً يقوم من حيث نظامه الأخلاقي، وعلى غرار التقويّة، على أسس مرتبكة. بيد أنه كان لها أيضا التوق إلى الحياة الأسمى (Higher life) إلى "البركة الثانية" كبديل لعقيدة الاختيار المسبق للخلاص. كما كانت ممارسة الأخلاقيات المنبثقة عن هذا المذهب، الناشئ والمترعرع على تربة إنجلترا، تقتاد تماماً بأخلاقيات المسيحيّة المصلَحة هناك، وهو الذي كان يطمح أن يكون لها "صحوة" وإعادة ولادة (Revival). لقد تمّ إدراج عملية الهداية الانفعالية بشكل منهجي، ولما تحقق هذا لم يحصل استمتاع ورع تقي بالاجتماع بالإله على طريقة التقويّة الوجدانية، حسب زنزندروف، بل عُمد إلى دفع الشعور المثار في مجرى السّعي العقلاني إلى الكمال. لهذا لم يفض الطابع الانفعالي في التديّن إلى مسيحية شعوريّة باطنية على مثال التقويّة الألمانية. ويعود هذا، كما سبق أن بيّن شناكنبورغر، إلى قلة تطوّر الشعور بالخطيئة (بجزء من جراء الطابع الانفعالي لعملية الهداية)، كما أنه ظل نقطة ثابتة في مجرى النقد الموّجه على الميثودية. واستمر هنا الأساس للإحساس الدّيني، العائد إلى المذهب البروتستانتي المصلَح، يحظى بأهميّة حاسمة. واتخذ الانفعال الوجدانيّ شكلَ تحمّسٍ، يستعر في بعض الأحيان بما يجعله شبيهاً

(163) عمد جون ويسلي أحياناً إلى التشديد على أنه يتعين عموماً الأخذ بعقائد دغمائية، سواء لدى الكويكر أم المشيخيين أم الهوخكيرشلريين، بينما لا ينطبق هذا على الميثوديين. انظر العرض (ولو انه إجمالي) في مؤلف سكيت: *History of the free churches of England 1688-1851.*

(164) انظر مثلاً: Dexter, *Congregationalism*, pp. 455f.

بشطح طقوسي وثني، لكن دون أن يخلّ بالصّفة العقلانية لمتهج العيش[165]. لقد أدّت "إعادة الإحياء" على يدي الميثودية فقط إلى إنشاء تكملة لمحض مناشدة الخلاص بمحض الأعمال الصالحة: بمعنى تكريس ديني لمتهج العيش التقشفي، بعد أن تمّ التخلي عن معتقد الاختيار المسبق للخلاص. إن علامات التحوّل، الضرورية كوسيلة لمراقبة الهداية الحقيقية، وكـ"شرط" لها، مثلما كان ويسلي يصرّح في بعض المناسبات، كانت في واقع الحال ما كانت عليه في الكالفينية على وجه التمام. وبوصفها ظاهرة متأخرة[166] فبوسعنا أن نترك الميثودية، فيما سيلي من تمحيص حول مفهوم المهنة، جانباً، ناهيك من أنها لم تسهم في نشره بجديد يذكر[167].

إن التقويّة التي عرفتها القارة الأوروبية والميثودية التي نشأت لدى الشعوب الأنجلوسكسونية ليستا أكثر - من حيث المضمون الفكري كما من حيث تطوّرهما التاريخي- من ظاهرتين ثانويتين[168]. وعلى نقيض ذلك قام كركيزة مستقلة من ركائز التقشف البروتستانتي، إلى جانب الكالفينية، مذهب المعمدانية والطوائف المنبثقة والمتفرعة عنه خلال القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، بصفة مباشرة وبتقبّل أوجه فكره الدّيني، وهي طوائف[169] التغطيسيين الباتيست والمينونيين

(165) لكن، وبالطبع، من المحتمل أن يخل به، مثلما يحدث اليوم لدى الزنوج الأميركيين. - ثم إنّه من الراجح أن الطابع الباثولوجي المميز، في كثير الأحيان، للانفعال الميثودي، على نقيض النزعة الشعورية، المعتدلة نسبياً، للتقوية، يرتبط ارتباطاً أوثق - إلى جانب دواع تاريخية بحتة، وبالإضافة إلى الطابع الإشهاري العلني للعملية - بتغلغل تقشفي أوفر في الحياة بمناطق رواج المذهب الميثودي. ويبقى الحسم في هذا متوقفاً على مختصي الأمراض العصبية.

(166) ينصص لوف (المصدر نفسه، ص 750) على أن الميثودية تختلف عن حركات تقشفية أخرى بظهوره بعد حركة التنوير الإنجليزية ويجعله موازياً للنهضة (الأقل قوة) التي شهدتها التقوية لدينا في الربع الأول من هذا القرن. - وبأي حال يبقى من الجائز الموازاة أيضاً (بالاستناد إلى ريتشل: *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, S. 568f.) مع المنحى التقوي على طريقة تسنسندورف، التي كانت بدورها - على عكس سبينر وفرانكه - ردة فعل على حركة التنوير. إلا أن ردة الفعل هذه اتخذت في الميثودية، كما رأينا، منحى مختلفاً تماماً عن الهارنهوترية، على الأقل فيما هي كانت خاضعة لتأثير تسنسندورف.

(167) ولو أنها، كما يدل قول جون ويسلي، ساهمت، كغيرها من المذاهب التقشفية وبنفس التأثير بالتمام، في تطويره.

(168) وتقليص من شأن الأخلاقيات التقشفية للتقوية: بينما في حالة الإصرار، على الطريقة المستساغة، على تأويل هذه التمثلات كونها مجرد "ظواهر قصوى" أو "انعكاسات" للتطور الرأسمالي، فإن العكس هو الذي لا بد أن ينجلي.

(169) لم يقتف من التغطيسيين الباتيست أثر المعمدانيين (Täufer)القدامى سوى ما عرف بـ =

(Mennoniten) والكويكـر/ الصاحبيين بالأخصّ[170]. ومن خلالها ها نحن نصل

= التغطيسيين العامين (General Baptists) أما التغطيسيين الخاصين (Particular Baptists) فقد كانوا – كما سبقت الإشارة إليه – كالفينيين قصروا الانتماء للكنيسة مبدئياً على من تجددت لهم الولادة أو على أتباع اعتنقوا شخصياً العقيدة، مما جعلهم يبقون إرادويين مبدئيين ومناهضين لكنائس الدولة إجمالاً – ولو أنهم لم يوفوا بذلك على الدوام في واقع الحال تحت حكم كرومويل. إنهم، على غرار "التغطيسيين العامين" أيضاً، رغم أهميتهم التاريخية لارتباطهم الوثيق بالتقليد المعمداني، لا يفسحون لنا هنا مجالاً للتحليل الدغمائي بصفة خاصة. ولا نقاش في أن الكويكر، العائد تأسيسهم من جديد على جورج فكس ورفاقه، لم يكونوا في قرارة فكرهم سوى متابعين للتقليد المعمداني. ونَدين بأفضل مدخل إلى تاريخهم وتوضيح لعلاقتهم بالتغطيسيين الباتيست والمينونيين لروبرت باركلاي (*The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876). حول تاريخ التغطيسيين الباتيست انظر:

H. M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries* (Boston 1881) (J. C. Lang, in: Bapt. Quart. R. 1883, p. 1f.); J. Murch, *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Church in the W. of Engl.* London 1835); A. H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. In the W. of Engl.* (New York 1894) (Am. Church Hist. Ser. Vol. 2); Vedder, *A short his. of the Baptists* (London 1897); E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists* (New York 1902); G. Lorimer, *Baptists in history,* 1902, and J. A. Seiss, *Baptist system examined Luth. Publ.*, S. 1902

معلومات إضافية في: *Baptist Handbook*, London 1896ff.; *Baptist Manuals*, Paris 1891/3; *The Baptist Quart. Review*, and *der Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900),

ويبدو أن أجود مكتبة عن التغطيسيين الباتيست هي من مشمولات Colgate College بولاية نيويورك. أما عن تاريخ الكويكر/ الصاحبيين فأفضل مجموعة في الغرض على ملك Devonshire House بلندن (وهي التي استعملتها شخصياً). وتصدر الدورية العصرية الممثلة للعقيدة الرسمية بعنوان American Friend تحت إشراف الأستاذ جونز (Jones). وأفضل مؤلف عن تاريخ الكويكر لـ ج. أ. رونتري (J. A. Rowntree). انظر كذلك: Rufus B. Jones, *George Fox, an autobiography*, Phil. 1903; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith* (London 1899).

(170) إنه لمن مزايا مؤلف كارل موّلر حول "تاريخ الكنيسة" المتعددة أن بوأ الحركة المعمدانية المكانة التي تستحقها في مشمول البحث. ولقد عانت من قِبل كل الكنائس اضطهاداً بائساً لم يعانه غيرها، لأنها أرادت أن تكون طائفة في المعنى الخصوصي للكلمة. ومن جراء الكارثة التي عاشتها الفرقة الأخروية في مدينة مونستر ظلت طيلة خمسة أجيال محل كراهية في كل العالم (في إنجلترا مثلاً). كما أنها في ظروف اضطهادها وملاحقتها لم تتوصل إلى صياغة مرتبطة متكاملة لمضمون فكرها الديني إلا بعد نشأتها بزمن طويل. لذا جاء نتاجها اللاهوتي دون ما كان يتناسب مع ما هو في نظر المؤسسة المختصة في الاعتقاد في الإله مبادئها العدوانية. وهو ما لم يجلب لها ودّ أهل اللاهوت القديم ولم يكترث بها إلا قليلاً. ولم يختلف الحال كثيراً في ما يهم بعض اختصاصيي اللاهوت الحديث. وفي كتاب ريتشل مثلاً (Ritschl, *Pietismus* I, S. 22) يأتي الحديث عن حركة معيدي التعميد (Wiedertäufer) بشيء من الانحياز بل ببعض التحقير، مما يدعو لنعت الأمر "بالموقف البورجوازي". هذا مع أن كتاب كورنيليوس الجيد (Cornelius, *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*) في المتناول منذ عشرات السنين. وهنا أيضاً عاد ريتشل ليستنتج حيثما جاء – ومن وجهة نظره – انتكاساً نحو "الكاثوليكية" وليتفرس تأثيرات مباشرة للروحانيين والتأمليين الفرانسيسكان. ولئن ثبت وجود بعض من هذه بصفة فردية فلا بد أن تكون مجرد خيوط رهيفة للغاية. وقبل كل شيء فإن واقع الحال التاريخي يتمثل في كون الكنيسة الكاثوليكية الرسمية كانت تعامل التقشف الدنيوي، غير الكهنوتي، حيثما تيسر =

إلى جماعات دينية ترتكز أخلاقياتها على قاعدة غير متجانسة مبدئياً، بالنظر إلى تعاليم الكنيسة البروتستانتية المصلَحة. وليس بمقدور النبذة الموالية، التي تقتصر على إبراز ما هو الأهمّ بالنسبة إلينا، أن تعطي فكرة عن تشعّب هذه الحركة وكثرة أوجهها. وبالطبع سنركز مرّة أخرى على التطوّر الطارئ في البلدان ذات التقاليد الرأسمالية القديمة. أما الفكرة التاريخية والجوهرية مبدئياً لكل هذه الجماعات، والتي سيتضح وقعها في التطور الحضاريّ بكل جلاء في سياق آخر، فقد سبق أن اعترضتنا بوادر منها عبر كنيسة المؤمنين. ويعني هذا أن الجماعة الدّينية، "الكنيسة الظاهرة" حسب تعبير كنائس الإصلاح[171]، لم تعد تُستوعب على أنها مؤسّسة استئمان وصيّة ذات غاية سماوية، كمنشأة تكتنف بالضرورة أبراراً وغير أبرار – أكان ذلك في سبيل إعلاء عزة الإله ومجده (حسب النزعة الكالفينية)، أم من باب الوساطة لإيصال أسباب الخلاص إلى البشر (حسب النزعة الكاثوليكية واللوثرية) – بل فقط كجماعة خاصّة بالمؤمنين المتقين شخصياً والمتجدّدة ولادتهم، دون

= لأتباعه إقامة حلقات "كونفنتيكل"، ببالغ الصدود وتسعى إلى الدفع به في اتجاه تكوين الجماعات الرهبانية – أي خارجاً عن الدنيا، أو ضمه، باعتباره تنسك من الصنف الثاني، إلى جماعات الرهبنة القائمة وإخضاعه لمراقبتها. وإذا لم يتم لها هذا فإنها تتوقع خطر أن تؤدي أخلاقية قائمة على تقشف ذاتاني إلى العصيان والهرطقة؛ وبهذه الصفة تصرفت كنيسة الملكة إليزابيث حيال الحلقات الوعظية لـ Prophesyings و"نصف التقويين"، حتى إن كانت هذه منضبطة من حيث امتثالها للكنيسة الرسمية، وكما عبر عنه آل ستيوارت في مرسومهم المعروف بـ *Book of Sports* (الذي سنتناوله بالحديث لاحقاً). ويعطي تاريخ العديد من الحركات الهرطقية وحركات أخرى كـ هوميلياتن (Humiliaten) وبيغهاينين (Beghinen)، وحتى مصير القديس فرانسيسكو أدلة على ذلك. وقد ساهمت خطبة الرهبان المتسولين الوعظية، لاسيما منهم الفرانسيسكان، مراراً في تمهيد الطريق للأخلاقية التقشفية، غير الكهنوتية، للبروتستانتية المعمدانية المصلحة. غير أن الأوجه التي لا تحصى من القرابة بين التقشف في الرهبانية الغربية ومنتهج العيش التقشفي في البروتستانتية تكمن علتها في النهاية في ضرورة أن تكون لكل تقشف على أرضية المسيحية الإنجيلية أوجه معينة هامة مشتركة، – ثم في احتياج كل تقشف، من أي مذهب كان، لوسائل ناجعة لكبت الشهوات الحسية. – كما يجدر بالملاحظة للعرض الموجز التالي أن قصره يعود على أن الأخلاقيات المعمدانية لا تكتسي، بالنسبة إلى المسألة المطروحة للفحص في هذه الدراسة، أي تطور الأسس الدينية لفكرة المهنة "البورجوازية" (المدنية)، سوى أهمية محدودة للغاية. فهي لم تضف إليها جديداً يذكر. ويتعين أن نترك أولاً الجانب الاجتماعي من هذه الحركة الذي يمتاز بأوفر أهمية بكثير. وطبقاً للإشكالية المطروحة لا يتسنى مراعاة شيء من المضمون التاريخي للحركة المعمدانية القديمة، سوى الجزء الذي أثر فيما بعد على الخاصية المميزة للطوائف التي تعنينا في سياقنا هذا بصفة أولية، أي التغطيسيين الباتيست والكويكر و(بالأحرى ثانوياً) المينونيين.

(171) انظر: Ritschl, *Gesammelte Aufsätzen*, S. 69f.

سواهم: أي، وبتعبير آخر، لا بصفتها "كنيسة" بل "طائفة" دينية[172]. هذا فقط حريّ بأن يرمز إلى المبدأ، الظاهر محضاً في حدّ ذاته، المنادي بجعل التعميد مقتصراً على الكهول فحسب، الذين تبنوا شخصياً العقيدة واستوعبوها باطنياً وصرّحوا علناً بإيمانهم بها[173]. لقد كان "التبرير" عبر هذه العقيدة لدى أتباع المعمدانية فقط، كما تشبثوا بتكرار ذلك في كافة النقاشات الدّينية، يختلف اختلافاً جذرياً عن فكرة إنساب "قضائي" لفضل المسيح، مثلما كانت تهيمن على الدغمائية التقليدية المتزمتة للبروتستانتية العريقة[174]. بل إن "التبرير" كان أولاً وبالذات يقوم على التبني الباطني لعمله [المسيح] الفدائي الإنقاذي. إلا أن هذا يحدث عبر إيحاء شخصي، أي عبر مفعول الرّوح الإلهية في الفرد فحسب وليس بخلاف ذلك قطعاً. وهو ما كان في متناول كل أحد، وحسب المرء أن يتشبث بالرّوح ويتحاشى منع حلول الحدث

(172) بالطبع أصر المعمدانيون دائماً على رفض نعتهم "بالطائفة". إنهم، في رأيهم، الكنيسة، في المعنى الساري في الإصحاح الإنجيلي الخامس من الرسالة إلى أهل أفسس (5, 27). بيد أنهم في اصطلاحنا اللغوي "طائفة"، لا لافتقادهم لأي صلة تربطهم بالدولة فحسب. لقد مثلت في نظرهم - واستمر في نظر الكويكر (بركلاي) - العلاقة بين الكنيسة والدولة في عصر المسيحية الأول المثال المقتدى به بما أنهم، كمثل بعض التقويين (ترستيغن)، لم يثقوا إلا في طهارة الكنيسة في ظل الصليب. لكن تحت دولة كافرة، أو تحت الصليب، رأى الكالفينيون أنفسهم مرغمين، لغياب خيار أفضل - على غرار الكنيسة الكاثوليكية ذاتها في ظرف مماثل - إلى الإقرار بالفصل بين الدولة والكنيسة. ولم يجعلهم يتصفون بـ"الطائفة" لأن الانخراط في العضوية الكنسية تقوم في الواقع على عقد بين الجماعة والمرشحين للتعميد. وهو ما كان معمولاً به شكلياً لدى الجماعات الهولندية المصلحة مثلاً (كنتيجة للوضع السياسي في البداية)، بحسب الدستور الكنسي القديم (انظر: Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig 1902) - وإنما لأنه لا يجوز للجماعة الدينية أن تنتظم إلا بصفة إرادية كطائفة، وليس مؤسساتياً ككنيسة، إن هي أرادت تجنب ضم أعضاء لم تتجدد لهم الولادة، وبالتالي تفادي الزيغ عن المثال النموذجي المسيحي العريق. لقد ارتبط ما بدا للمصلحين وضعاً فعلياً لدى الجماعات المعمدانية بمفهوم الـ"كنيسة". وقد سبق أن ألمعنا إلى أن المصلحين أيضاً دفعتهم عوامل دينية معينة إلى إنشاء كنيسة المؤمنين. انظر في خصوص "كنيسة" و"طائفة" في المقال الآتي. لقد استعملت لفظة "طائفة" في المعنى الذي نستعمله هنا، في نفس الحين وباستقلال عنا - على ما أعتقد: كاتينبوش (Kattenbusch) في الموسوعة البروتستانتية *Realenzycl. f. Protest. Theol. u. Kirche*) (المادة (Sekte)). كما أن ترولتش تبناه في مؤلفه: *Soziallehren der christlichen Kirchen* وتوسع فيه. انظر كذلك المقدمة لمقالاتنا حول أخلاقيات الاقتصاد في ديانات العالم الكبرى.

(173) لقد أبرز كورنيليوس أهمية الرمز تاريخياً بالنسبة إلى المحافظة على ارتباط الكنائس ببعضها بعضاً - بما أنه يخلق لها علامة واضحة لا لبس فيها.

(174) تنطوي تعاليم التبرير للمينونيين بعض التلميحات إليها، بالإمكان التغاضي عنها في سياقنا هذا.

بالالتصاق الآثم بالدنيا. وبهذا فقد تراجع شأن العقيدة بمعنى الإلمام بالتعاليم الكنسية، ولكن أيضاً بمعنى تلقي النعمة الربانية بتوخي التكفير والتوبة، تراجعاً كلياً، وحلّ بديلاً إحياء - ذو مفعول تغييري قويّ بطبيعة الحال - للأفكار الدّينية الروحانية المستمدّة من أوائل عهد المسيحية. لقد طمحت الطائفة التي بادر مينّو سيمونز (Menno Simons) بأن وضع لها في مؤلفه (1539) *Fondamentboek* تعاليم متكاملة شيئاً ما، على غرار ما جاء في غيرها من الطوائف المعمدانية، إلى أن تكون كنيسة المسيح الكنيسة الحقة، السليمة من العقاب، أي أن تكون، كالجماعة المسيحية الأولى، متكوّنة من عباد قام الرّب شخصياً ببعثهم وهديهم. إن المولودين من جديد، دون سواهم، هم إخوة المسيح، لأنهم، على غراره، خلقهم الإله مباشرة بالرّوح[175]. وترتب على هذا لجماعات المذهب المعمداني الأولى الالتزام بعزوف صارم عن "الدّنيا"، أي التخلي عن مخالطة كل من لا تستدعي الضرورة مخالطتهم من أهل الدنيا، بارتباط متين بـ "بيبليوقراطياً" [سلطة لاهوتية إنجيلية]، بمعنى الاقتداء بسيرة الأجيال المسيحية الباكرة. ولم يأفل هذا المبدأ، المحرّض على اعتكاف الدنيا والانصراف عنها، كل الأفول طالما ظل الفكر القديم حيّاً[176]. واستبقت الطوائف المعمدانية من هذه المبادئ المهيمنة في بدايات ظهورها ذلك المبدأ الذي سلف أن تعرفنا عليه - في استدلال مختلف بعض الشيء - في سياق حديثنا عن الكالفينية والذي ما انفكت أهميته الجوهرية تبرز جلياً، أي نبذ كل أشكال "تأليه المخلوقات/ عبادة الأوثان" باعتبار ذلك تنقيصاً في الإجلال الذي يدان به إلى الإله دون سواه[177].

---

(175) لعل الاهتمام الديني بشرح الأسئلة حول كيفية تمثل تجسيد المسيح وعلاقته بالعذراء مريم قائم على هذه الفكرة. وهي أسئلة تبرز في وثائق المعمدانيين منذ البداية (مثلاً في "اعترافات الإيمان" الواردة في ذيل الجزء الثاني من مصنف كورنيليوس المذكور)، وتتميز فيها، في أحيان كثيرة كالعنصر الدغمائي الوحيد، بصفة ملفتة (انظر مثلاً: K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, S. 330). إن الاختلاف بين كريستولوجيا البروتستانت المصلحين واللوثريين (في تعاليم ما يعرف بـ Communicatio idiomatum) ينبني على اهتمامات دينية مماثلة.

(176) وهو (المبدأ) يبرز في ما كان في الأصل يُتوخى من تجنب صارم لمن نزلت عليه عقوبة الحرْم الكنسي حتى في التواصل العادي بين الناس - وهو أمر قابل فيه الكالفينيون أنفسهم الرأي بأن العلاقات المدنية بين الناس لا تشملها مبدئياً الرقابة الدينية بتسامح بالغ. انظر المقال الموالي.

(177) كيف كان هذا المبدأ يتجسم في المظاهر، الهامشية ظاهرياً، لدى الكويكر/ الصاحبيين (العزوف عن رفع القبعة، الركوع، الانحناء واستعمال ضمير الجمع في المخاطبة) لأمر معروف. بيد أن الفكرة الجوهرية من مشمولات كل تقشف بنصيب ما، إذ إنه، في شكله الأصيل، دائماً معادٍ للسلطوية. وكان يتجسم لدى الكالفينية في المبدأ القائل إنه لا ينبغي أن يحكم في الكنيسة سوى =

وكان منهج العيش المقيد **بالإنجيل** لدى الأجيال الأولى لحركة المعمدانية في سويسرا وجنوب ألمانيا متشدّداً متصلب التصميم على منوال ما كان عليه الأمر في الأصل عند القديس فرانسيسكو [الأسّيزي]: أي بمنزلة قطيعة فاصلة حادّة مع كافة متع الدنيا، وطريقة عيش تتخذ لها من الرّسل القدوة على أتمّ وجه. وبالفعل نجد أن سيرة العديد من زعماء الحركة من الرعيل الأول توحي بسيرة القديس أيجيديوس (Aegidius). بيد أن هذا الالتزام الوثيق إلى أبعد حدّ **بالإنجيل**[178] ما كان ليقوم، بالنظر إلى الطابع الروحاني للتدين، على ركائز جدّ متينة. فما كان ما أوحى به الإله للأنبياء والرّسل هو كل ما تسنّى له من ذلك وكل ما أراد الوحي به. بل بالعكس، فقد كانت ديمومة الكلمة، لا باعتبارها نصّاً مكتوباً، وإنما كطاقة فاعلة في حياة المؤمنين اليومية، من لدن الرّوح القدس الذي يخاطب مباشرة كل فرد أراد الإنصات إليه – وكما سبق أن شرح شفانكفالد (Schwenckfeld) في معارضته للوثر، ثم بعده فوكس في مواقفه ضد البرسبتاريين أنصار الإنجيلية المشيخية – حسب شهادة جماعات المؤمنين الأولى الميزة الوحيدة للكنيسة الحقة. ولقد نتج عن هذا الرأي في الوحي المستديم المعتقدُ المعروف، الذي طورته لاحقاً طائفة الكويكر/ الصاحبيين، حول الأهمية الحاسمة، في نهاية المطاف، لشهادة العقل الباطنية في الرشاد والضمير. ولم يؤدِ هذا إلى إبطال صلاحية **الإنجيل** بل إلى تجاوز انفراده بالسلطة المرجعية، وفي نفس الحين إلى التمهيد لتطور مكّن من التخلي جذرياً عن كل بقايا تعاليم الخلاص الكنسية، وفي الأخير، وعلى أيدي الكويكر، عن طقسي المعمودية والعشاء الربّاني أيضاً[179]. وعمدت الفرق المعمدانية، إلى جانب

= المسيح. وفيما يتعلق بالمذهب التقويّ فتجدر الإحالة على حرص سبينر على تبرير التثبيت في الوظيفة تبريراً إنجيلياً. - ولقد قطع التقشف الكاثوليكي هذا العنصر، وطالما اتصل الأمر بالسلطة الكنسية، بواسطة نذر الطاعة، وذلك بأن عمدت إلى تأويل الطاعة تأويلاً تقشفياً. إن "قلب" هذا المبدأ على التقشف البروتستانتي هو الأساس التاريخي للطابع المميز، إلى يومنا هذا، لديمقراطية الشعوب المتأثرة بالطهورية واختلافها عن الشعوب ذات "العقلية اللاتينية". وهي أيضاً ما يفسر تلك النزعة إلى "قلة الاحترام" التي تميز الأميركان، والتي يراها البعض منفرة والبعض الآخر منعشة.

(178) صحيح أن هذا انطبق لدى المعمدانيين منذ البداية بالأساس فقط على **العهد** الجديد وليس بنفس الشكل على **العهد** القديم. وقد حظيت خطبة الجبل بصفة خاصة بتقدير بالغ من قبل كافة الفرق العقائدية باعتبارها برنامجاً أخلاقياً اجتماعياً.

(179) كان شفانكفالد سباقاً في اعتبار أداء الأسرار إجرائياً أمراً متساوياً غير ذي بال (Adiaphoron)، في حين تمسك "التغطيسيون الباتيست العاميون" والمينونيون بصرامة بالمعمودية والعشاء الرباني، وحتى غسل القدمين عند المينونيين. وتشدد في تهميش قيمة الأسرار – بل قل في التشكيك فيها =

القـائـلين بالاختيار المسبق للخلاص، ولاسيما منهم الكالـفينيـين، إلى الإقـرار بصفة جذرية بعـدم صلاحية كافة الأسرار الـرّبانية بوصفها من وسائـل الخلاص، محقـقيـن بذلك "إزالة السّحر" عن العالم، على الصّعيد الـدّيني، بصفة حاسمة جذرية. واستقـرّ الرأي على أن "النور الباطني" للوحي المسترسل فحسب يخوّل الـفهم الحقـيقي، بما في ذلك وحي الـرّب في **الإنجيل**[180]. وأن مفعوله، من ناحية أخرى، وعلى الأقـلّ حسب تعاليم الكـويكـر الذين تقيدوا بهذا على وجه التمام، من شأنه أن يسري على أنـاس لم تكن لهم معرفة بالوحي في شكله الإنجيلي على الإطلاق. ولم تنطبق صلاحية المبدأ القائـل بأن "لا خلاص خارج الكنيسة" إلا على هذه الكنيسة غـير الظاهرة للمستنيـرين بالروح. وبدون النور الباطني يبقى الإنسان الطبيعي، والمسيّر بالعـقـل الطبيعي أيضاً[181]، كائناً مخلوقـاً محضاً، قابـل المعمدانيون، وحتى الكـويكـر أيضاً،

= - باستثناء سر العشاء الرباني، القائـلون بالاختيار المسبق (Prädestinatianern). انظر المقال التالي.

(180) وقد استشهدت الفرق المعمدانية في هذا الصدد، ولاسيما الكويكر Robert Barclay, بأقوال كالـفين في كتابه: *Apology for the true Christian Divinity*, 4 Aufl. (London 1701) *Instit. Christ. Theol.* III, 2 حيث توجد فعلاً مقاربات بينة في اتجاه التعاليم المعمدانية. كما أن هناك تلامس ضمني، دون حصول ارتباط تاريخي، بين التفرقة القديمة بين كرامة "كلمة الرب" - بمعنى ما أوحى به الإله للآباء والأنبياء والرسل - و**الكتاب المقدس** بوصفه ما تم تدوينه فيه من هذا الوحي، وفهم المعمدانيين لجوهر الوحي. وقد كانت عقيدة الاستلهام الإيوالية، ومعها البيليوقراطيا الصرفة لدى الكالـفينيين، وليدة تطور جدّ خلال القرن السادس عشر في الاتجاه الذي جرى حسبه التطور المعاكس الذي أفرز عقيدة "النور الباطني" في تعاليم الكويكر، القائمة على أساس معمداني. وكان الفصل القاطع، بجزء ما، من نتائج خصام مستمر.

(181) لقد وقع التشديد بحدة على هذا ضد بعض النزعات الصوصينية. إن العقل "الطبيعي" لا يعرف أدنى شيء عن الإله (المصدر نفسه، ص 102). بهذا تنزاح المكانة التي كان يحتلها القانون الطبيعي في البروتستانتية. وما كان مبدئياً بالإمكان وجود أحكام عامة (General Rules)، أو سنن أخلاقية، بما أن "المهنة/ الدعوة" التي هي في حوزة كل أحد بصفة فردية شخصية، تكسب بإيعاز من الإله عبر الضمير. وليس "الخير" -- في المفهوم العام للعقل "الطبيعي" - هو ما يجب علينا أن نفعل بل إرادة الإله، كما هي كتبت لنا من خلال **العهد الجديد** في القلوب وكما هي تتجلي في الضمير (المصدر نفسه، ص 73، 76). إن هذه اللاعقلانية - المترتبة عن التضارب المتنامي بين الإلهي والخلقي - للحيز الأخلاقي تتجلى في القول التالي، الجوهري بالنسبة إلى أخلاقيات الكويكر: "what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God... though the thing might have been lawful to another" (Barclay, p. 487).

وبالطبع لم تكن في الواقع مما يدأب عليه. فحتى إن الأخلاق "The moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians" قد شكلت في رأي باركلاي، مثلاً، الحاجز الذي يحد من التسامح. لقد خال لأهل العصر في الواقع العملي أن أخلاقياتهم - ببعض التميز - على قدم المساواة مع أخلاقـيات النقوية المصلحة. "كل شيء حسن في الكنيسة يقع تحت الظن أنه ينتسب للكويكر"، هكذا اعتاد سبينر أن يصرح. ولعله حسد الكويكر/ الصاحبين على سمعتهم هذه (Cas. Theol. III, =

نأيه عن الإله بأشد نفور من الكالفينيين. ومن جهة أخرى فإن تجديد الولادة الذي تحدثه الروح، إذا ما واظبنا على انتظاره واستسلمنا له روحانياً، فبمقدوره، بما أنه من فعل الإله، أن يفضي إلى وضع من السّيطرة التامة على سلطان الإثم والخطيئة[182]، يستحيل من جرائه في واقع الحال الانتكاس والانزلاق ثانية فيها، أو حتى فقدان المكانة الحاصلة من النعمة؛ هذا رغم أن بلوغ هذا الوضع، كما رأت الميثودية لاحقاً، لم يُعدّ القاعدة ومعيار كمال الفرد، بل اعتبر أنه مرتهن بتطور متنام. وطمحت الفرق المعمدانية بأسرها إلى أن تكون جماعات "خالصة"، بمعنى أن سيرة أعضائها وسلوكهم منزهة من كل عيب. لقد كان يُرى أيضاً في اعتكاف الدنيا ومصالحها في الباطن وفي الخضوع المطلق للرّب، المخاطب لنا في ضميرنا، علامات وثيقة على تجديد الولادة حقاً، وفي سلوك جدير بهذا شرطاً من مقتضيات الخلاص. وما كان هذا ينال بالاستحقاق، بل كهبة نعمة من الإله. غير أنه بوسع الذي يعيش وفق ضميره فقط أن يعتبر نفسه ولد من جديد. أما "أعمال البرّ" فكانت في هذا السّياق تعتبر شرطاً بديهياً لا غنى عنه. وهكذا يتضح أن هذه العقود من الخواطر لباركلاي (Barclay)، الذي استندنا إليه، جاءت بدورها، في واقع الحال، مضاهية لتعاليم الكنيسة البروتستانتية المصلَحة، وأنها تشكلت بالتأكيد تحت تأثير التقشف الكالفيني، الذي وجدته الطوائف المعمدانية، عند ظهورها، في إنجلترا وهولندا قائماً فاعلاً، والذي تبناه فوكس بكامل الجدّ والشغف ودأب بفارغ الحماس على الوعظ به طيلة نشاطه التبشيري في المستهلّ.

لكن من الناحية النفسانية فقد قام الطابع المنهجي المميّز لأخلاقية المذهب المعمداني – بعد أن تمّ دحر مبدأ الاختيار المسبق للخلاص – بالدرجة الأولى على فكرة "المثابرة في ترقب" مفعول الرّوح، التي لا تزال إلى اليوم تكيّف الاجتماع (Meet-ing) على طريقة الكويكر/ الصاحبيين والتي أحسن باركلاي شرحها عندما

= (64 .N / 2 .Dist ,1 ,6.) – إن رفض أداء اليمين من أجل كلمة في الإنجيل لحري بأن يظهر كم كان التحرر من كلمة الكتاب في الواقع قصير المدى. إن الأهمية الأخلاقية الاجتماعية للقول الآتي، الذي يخال لبعض الكويكر أنه لب الأخلاقيات المسيحية جمعاء: "لا تعاملوا الآخرين إلا حسبما شئتم أن يعاملوكم"، لا يستوجب مراعاته في سياقنا هذا.

(182) يعلل باركلاي ضرورة افتراض هذه الإمكانية بأن دونها: "There should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which … is most absurd". (Barclay, p: 20),

وهكذا نرى أن يقين الخلاص يرتبط بهذا.

قـال إن غاية هذا الانتظار الصّامت تكمن في تجاوز كل ما هو غريزة ولا معقـول، وكل الأهواء والذاتية لدى الإنسان "الطبيعي/ الفطري". وعلى هذا ينبغي عليه أن يصمت لكي يفسح المجال لاستتباب تلك السّكينة العميقة في قـرارة النفس، حيث لا يقـدر سوى الإلـه على الكلام. وكان باستطاعة مفعول هذا "الترقـب" أن يؤول إلى حالات من الهستريـا والتكهّن، قد تصل – حالما سادت آمال أخروية – إلى انفجار نشوة بقيام دولة المسيح الألفـية الموعودة، على غرار ما عسى أن يحصل في سائر أنماط التـديّن ذات التأسيس المماثـل، وكما حصل ذلك فعلاً في المنحى الذي تمّت إبادته في مدينة مونستر (Münster) [بغرب ألمانيا، سنة 1535]. لكن بسريان المعمدانية في الحياة المهنية الدنيوية العادية صار الرأي، القائـل بأن الإله لا يتكلم إلا حيث يسكت المخلوق، يُستوعب بمعنى تربية على ترجيح هادئ للفعـل والتصرّف، وتسيير هذا وجهة تحـرٍّ فردي ممعـن للضمير[183]. هذا وقد تطبع كذلك مجرى الحياة اليومية للجماعات المعمدانية المتأخرة بهذا الطابع الهادئ المتروّي، والمتقـيد بأرقى ما يكون بالضمير، وبالأخصّ من بين هذه الجماعات طائفة الكـويكـر/ الصّاحبيين. وقد حال زوال السّحر عن العالم بصفة جذرية باطنياً دون استتباب منحى آخر غير التقـشف الدّنيوي. وفيما يتعلق بالجماعات التي كانت تتوخى الحياد عن كل السّلطات السّياسية ونشاطاتها فقد تأتى لها عن ذلك، خارجياً أيضاً، تغلغـل هذه الخصال التقشفـية في النشاط المهني. وفي حين تميّز زعماء أقـدم حركة معمدانية بشديد التزمت في تزهّدهـم عن العالم، لم تعـُد لدى الجيل الموالي، بالطبع، طريقة العـيش المقـتدية بصرامة بمثال الرّسل الإنجيليين في نظر الجميع شرطاً ضروريـاً للدلالة على تجديد الولادة. ولقد ظهرت مع هذا الجيل بعد عناصر بورجوازية تمتاز بالثراء؛ وحتى قـبل مينّـو، الذي كان يقـف على أرضية الفضيلة المهنية الدنيوية ونظام الملكية الخاصة، توجّهت الصّرامة الأخلاقـية الحازمة للمعمدانيين فعلاً وجهة هذا المجرى الذي هيّأته أخلاقـيات المذهب المُصلح[184]، وذلك وبالذات لأن التطور نحو الشكل اللادنيوي،

---

(183) وهكذا يبقى اختلاف في الوقع بين عقـلنة الحياة في الكالفينية وعند الكويكر قائماً. لكن عندما يعبر باكستر عن هذا بالرأي أن "الروح" عند الكويكر ينبغي أن تحدث مفعولاً في النفس كما في رمّة، في حين أن المبدأ البروتستانتي المصلَح يقـر بأن: "Reason and Spirit are Conjunct Principles" (Christ. Dir. II, S. 76),

فذلك مما يدل على أن هذا الاختلاف بهذا الشكل لم يعد في عصره نافذاً عملياً.

(184) انظر مقالي كرامير (Cramer) المتقـنين حول مينّو والمينونيين في الموسوعة البروتستانتية (*Real-Enzycl. f. Protest. Theol. u. Kirche*) وبالتحديد، ص 604. وبقدر ما كان هذان المقالان موفقـين =

الرهباني، من التقشف كان منذ لوثر، الذي اقتفى المعمدانيون في هذا الصّدد أيضاً أثره، غير وارد، بما أنه منافٍ للإنجيل ومن باب التعبد بواسطة أعمال البرّ. وبأي حال – وبصرف النظر عن الجماعات نصف الشيوعية من المرحلة الباكرة، التي لا يشملها بحثنا – نجد أن طائفة معمدانية – ما يعبر عنهم بالـ تنكر (Tunker) (Dom-pelaers, Dunckards) – ما زالت إلى يومنا هذا تتمسّك برفض التربية وكل امتلاك يتعدّى الضرورة لقضاء فترة العيش، بل وكذلك أن الإخلاص في المهنة يدرك، لدى باركلاي مثلاً، لا حسب مفهوم كالفيني أو حتى لوثري، وإنما وبالأحرى حسب تعاليم توما الأكويني، باعتباره، كعقل طبيعي (Naturali Ratione)، نتيجة حتمية لتشابك المؤمن مع الدنيا واندماجه فيها[185]. ولئن انطوت هذا التصوّرات على تقليل من شأن مفهوم المهنة الكالفيني، مثلما ورد في عديد التصاريح لسبينر والتقويين الألمان، فإن كثافة الاهتمام الاقتصادي بالمهنة لدى الطوائف المعمدانية قد ارتفعت بصفة ملحوظة لأسباب شتى، منها رفض الاضطلاع بمناصب حكوميّة، باعتبار ذلك، في الأصل، فرضاً دينياً بموجب العزوف عن الدنيا، وهو ما ظلّ، رغم التخلي عن المبدأ، معمولاً به على الأقلّ عند المينّونيين والكويكر/ الصاحبيين، من جراء تبرئهم من حمل السلاح وأداء يمين الولاء، الشيء الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الوظائف في القطاع العام. وترافق هذا مع العداء المنيع لدى كافة الفرق المعمدانية لكل أشكال نمط العيش الأرستقراطي، وذلك كان وبجزء، كما لدى الكالفينيين، نتيجة لتحريم تقديس المخلوقات، وبالمثل كنتيجة لتلك المبادئ اللاسياسية، أو وبالأصحّ المعادية للقطاع السياسي. وتبعاً لهذا فقد سيقت المنهجية المتروّية والمتقيدة بالضمير، التي قامت عليها طريقة عيش المذهب المعمداني،

= بقدر ما اتسم المقال، في نفس المرجع، حول الباتيست بقلة التعمق وحتى بنقص في الدقة أحيانا. فلقد غابت عن صاحبه مثلاً تلك المجموعة النشرية التي لا غنى عنها بالنسبة إلى تاريخ هذا المذهب: "Publications of the Hansered Knollys Society".

(185) من ذلك أن باركلاي بيّن أن الأكل والشرب والكسب أنشطة طبيعية لا روحانية يتسنى أداؤها حتى دون دعوة من الإله. – وقد جاء عرضه هذا ردّاً على الاعتراض (كثير الورود) الذي مفاده: إذا لقن الكويكر أنه لا يجوز الصلاة دون اندفاع خاص من الروح، فإنه بالمثل لا يجوز الحرث دون دفع خاص من الإله. – إنه لمن المعبر أن لوائح حديثة، صادرة عن سينودسات للكويكر، تنطوي على النصح بالانسحاب من الحياة المهنية بعد جمع ما كفى من الثروة، للعزوف عن مشاغل الدنيا والتفرغ في طمأنينة لملكوت الإله. وفي هذا دلالة حتى إذا لم تخل المذاهب الأخرى، بما فيها الكالفينية، من مثل هذه الأفكار أحياناً. ويستشف منها أيضاً أن تبني أخلاقيات المهنة المدنية من قبل أصحابها كانت تعني تحول ما كان في الأصل تقشفاً هارباً عن الدنيا إلى تقشف دنيوي.

برمتها في مسلك حياة مهنية لا سياسيّة. وفي نفس الحين فرضت الأهمية القصوى التي أولتها تعاليم الخلاص المعمداني المراقبة بواسطة الضمير، بوصفها الوحي الإلهي على مستوى الفرد، على سلوكها في الحياة المهنية طابعاً ستتضح لنا أهميّته القصوى، فيما يتعلق بانبلاج جوانب هامّة من العقلية الرأسمالية، بمزيد التعمّق في هذا الموضوع لاحقاً، ولكن بحدّ ما يتسنى ذلك هنا دون شرح مستوفى لكافة المقوّمات السّياسية والاجتماعية لأخلاقيات التقشف البروتستانتي. وسنرى حينئذ - لكي نكتفي هنا بهذه التسبقة على الأقل - أن الشكل المميّز الذي اتخذه التقشف الدّنيوي لدى المعمدانيين، ولاسيما منهم الكويكر[186]، تجلى، حسب حكم القرن السّابع عشر، في ممارسة ذلك المبدأ الهام لـ"الأخلاقيات" الرأسمالية، المعبر عنه بالقول[187]: النزاهة/ الأمانة هي أفضل سياسة (Honesty is the Best Policy)، والذي لقي في مقالة بنجامين فرانكلين، المذكورة أعلاه، وثيقته الكلاسيكية. وعلى عكس ذلك سنفترض سريان مؤثرات الكالفينية بالأخصّ في اتجاه تحرّر جارف لطاقة الاكتساب المتولدة عن الاقتصاد الخاص. فرغم كل الشرعية الشكلية لـ "القديس [الظاهر]" فقد كان ينطبق على المؤمن الكالفيني أيضاً، في الحاصل والمعتاد، قول [الشاعر الألماني] غوته: "إن الفاعل [يبدو] دوماً عديم الضمير، ولا أحد [يبدو] ذا ضمير كالملاحظ"[188].

وثمة عنصر آخر هام، زاد كثافة التقشف الدّنيوي لدى الفرق المعمدانية دعماً، لا يتسنى، بالمثل، إبراز كامل أهميته إلا في سياق موال. ونكتفي هنا مسبقاً ببعض

---

(186) تجدر من جديد الإحالة على بحوث بارنشتاين القيمة. وستعرض في مقام آخر لشرح كاوتسكي، شديد الاقتضاب، حول حركة إعادة التعميد ونظريتها حول "الشيوعية الهرطقية".

(187) رأى فيبلين (Veblen) (شيكاغو) في كتابه الشيق: *Theorie of Business enterprise* أن هذا الشعار لا يعدو أن يكون خاصاً بالعصر الرأسمالي الباكر. بيد أن رجالات من صنف الإنسان الأعلى (Uebermenschen)، يتنزلون، على غرار أرباب الصناعة (Capitains of Industry) في يومنا الحاضر، منزلة لا تنطبق عليها معايير "الخير والشر"، وجدوا في كل زمان، وفي الفئة العريضة الأدنى ما انفك ذلك الشعار نافذ المفعول إلى اليوم.

(188) "In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best"- هذا قال آدامز (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. 138). - وللقول رنة تتجاوز المقصود به. فالمغزى هو أن النزاهة الطهورية هي شرعية شكلية، مثلما تعد تلك الاستقامة (Wahrhaftigkeit)أو (Uprightness)، التي تحبذ الشعوب ذات الماضي الطهوري اعتبارها خصلة قومية، خاصية مغايرة، شيئاً محوراً شكلياً حيال الأمانة/ النزاهة (Ehrlichkeit) الألمانية. توجد ملاحظات جيدة في هذا الغرض، بقلم خبير في علوم التربية، في: *Preuss. Jahrb.*, Bd. 112 (1903) S. 226 - إن الشكلية في الأخلاقيات الطهورية لنتيجة ملائمة للتقيد بالقانون.

الملاحظات المرتبطة بذلك، من شأنها، في نفس الحين، أن تبرّر طريقة تدرجنا في هذا العرض. إنه لمن المقصود تماماً أننا لم ننطلق مبدئياً من المؤسّسات الاجتماعية الواقعية للكنيسة البروتستانتية القديمة وتأثيراتها الأخلاقية، ولاسيما منها ذلك الكيان الكنسي الخطر للسهر على الانضباط والالتزام بالقواعد الدينية (Kirchen-zucht)، وإنما من المفاعيل، الكفيلة بإثارة التبني الذاتي للتديّن التقشفي من قبل الأفراد، على منتهج العيش. والسبب ليس فقط أن هذا الجانب من الأمر لم يحظ إلى الآن إلا بما قلّ من الاهتمام والدرس. وإنما كذلك لأن مفعول نظام الضبط الكنسي لم يحصل دوماً في ذات الاتجاه أبداً. لقد كان بمقدور المراقبة التأديبية الكنسية المسلطة على حياة الفرد، كما كانت تمارس في مناطق كنائس الدولة الكالفينية بصرامة لا تبتعد عن أساليب محاكم التفتيش الدينية، أن تتصدّى لذلك التمخّض للطاقات الفردية الناجم عن السّعي التقشفي، المنتظم منهجياً، إلى نيل الخلاص، وقد حصل أن فعلت ذلك حقاً في ظروف معينة. وتماماً كما كان بميسور نظم التجارة المركنتيلية الحكومية أن تخضع للانضباط صناعات ولكن ليس "العقلية" الرأسمالية - بل إنها وبالأحرى تشلها رأساً، حيثما تكتسي هذه النظم شكلاً بوليسياً سلطوياً - فبالمثل كان بإمكان صدور نفس المفعول عن نظم التقشف الكنسية، إذا ما هي نمت بشكل يغلب عليه الطابع البوليسي الردعي. ففي هذه الحال فإنها تفرض سلوكاً خارجياً مقنناً، ولكنها وفي ظروف معينة تعيق الدّوافع الذاتية إلى طريقة عيش منهجية. ويتعيّن على كل شرح لهذه النقطة[189] مراعاة الفارق الكبير الذي كان يكمن بين مفعول الشرطة الأخلاقية الجبرية لكنائس الدّولة والشرطة الأخلاقية العائدة بالنظر للطوائف الدينية والقائمة على انصياع طوعي. وقد نمّى من كثافة النزعة التقشفية في الحركة المعمدانية أنها بعثت بادئ ذي بدء "طوائف" وليس "كنائس"، بمثل ما كان هو الحال أيضاً - بدرجات متفاوتة - بالنسبة إلى تلك الجماعات الكالفينية والتقويّة والميثودية، التي دُفعت واقعياً في مسار التأليف الطوعي الإرادوي لجماعات عقدية[190].

ونود الآن أن نستشف مفهوم المهنة في المذهب الطهوري من حيث تأثيره في حياة الكسب، بعد أن حاولنا بالموجز السابق بيان أساسها العقائدي. ومهما كان

(189) المزيد في هذا الشأن في الدراسة التالية.

(190) هنا تكمن علة التأثير الاقتصادي المتغلغل للأقليات البروتستانتية (التقشفية)، وليس الكاثوليكية.

هناك من تفاوت طفيف في التفاصيل بين شتى الفرق الدينية ذات النزعة التقشفية، ومهما اختلف التشديد لديها على ما يهمنا بالأخصّ من جوانب جوهرية، فإنه يتضح أن هذه الأخيرة تتوافر فيها بمجملها وبصفة مؤثرة فعالة على حد السّواء[191]. أما الأهم بصفة حاسمة، في نطاق فحصنا، فيبقى، لكي نعيد باقتضاب، الرأي المتكرر لدى كافة الفرق حول "الوضعية من حيث النعمة"، بما أنها بالتحديد وضعية تحيد الإنسان عن دناءة المخلوقية، أي عن "الدنيا"[192]. إلا أنها - مهما كانت كيفية بلوغ على هذه الوضعية، وفقاً لعقيدة الفرقة المعنية الراسخة - ما كانت تُؤمَن بوسائل سحريّة سرية أو بمغفرة بواسطة الاعتراف، ولا بممارسات شعائرية منفردة، وإنما على سبيل الاختبار التبريري فحسب، في سياق سيرة تتميز عن أسلوب حياة الإنسان "الطبيعي/ الفطري" تميزاً لا التباس فيه. وينتج عن هذا، بالنسبة إلى الفرد، الحافز على المراقبة المنتظمة منهجياً لوضعيته من حيث النعمة في منتهج العيش ومن هنا في غلغلته تقشفياً. بيد أن أسلوب العيش التقشفي هذا كان يعني، مثلما رأينا، تشكيلاً عقلانياً، مطاوعاً لإرادة الإله، للوجود في مجمله. وبهذا لم يعد التقشف يُنظر إليه كفعل مستحب لكن غير لزومي، وإنما كتصرف ينتظر من كل أحد حريص على التأكد من خلاصه القيام به. ولم يعد ذلك العيش المتميز للقديسين الظاهرين، المرغوب فيه عقائدياً، والمختلف عن الحياة "الطبيعية"، يدور في معزل عن الدنيا، في صلب الجماعات الرهبانية، - وهنا يكمن الأمر الحاسم - بل في حيز الدنيا وفي صلب نظمها. لقد كانت هذه العقلنة لـمنتهج العيش في الدنيا بالنظر إلى الآخرة هي المفعول المتأتي عن مفهوم المهنة للبروتستانتية التقشفية.

إن التقشف المسيحي، الذي انزوى عن الدنيا في المستهل ولجأ إلى الانعزال سيطر انطلاقاً من دير الرهبنة وبانصرافه عن الدنيا، كنسياً على العالم. إلا أنه ترك على الإجمال للحياة الدنيا العادية طابعها العفوي غير المتحيّز بداهة. ثم إنّه خرج إلى سوق

---

(191) إن السبب الأقصى في توافق الاختلاف بين التعليل الدغمائي وإدراج الرغبة الأكيدة في "الاختبار" يكمن عامة في خاصية المسيحية المميزة على صعيد التاريخ الديني.

(192) "Since God hath gathered us to be a people" - هكذا صرح أيضاً باركلاي مثلاً - وقد استمعت شخصياً، في معهد هافرفورد، خطبة وعظية للكويكر تشدد بكل تأكيد على تأويل قديسين (Saints) بمعنى الذين هم على حدة/ على انفصال؛ المتميزون (Separati).

الحياة، موصداً باب الدّير خلفه، وشرع يغمر حياة الدنيا العادية بمنهجيته ويحيلها إلى حياة عقلانية في الدّنيا، وليس حياة من هذه الدنيا أو إلى هذه الدنيا. بأيّ نتائج تمّ ذلك؟ هذا ما سنحاول استقصاءه فيما يأتي.

الفصل الخامس

التقشف والعقلية الرأسمالية

لكي يتسنى استجلاء الارتباطات بين التصوّرات الدّينية الأساسية للبروتستانتية التقشفية والمبادئ الأساسية للحياة الاقتصادية العامة، يتعيّن الرّجوع إلى ذلك الصّنف من المؤلفات اللاهوتية التي يستشف منها أنها نجمت عن واقع الرّعاية الدينية. ففي زمن هيمنت فيه الآخرة على كل تفكير وارتبطت فيه منزلة المسيحي الاجتماعية باستحقاقه المشاركة في تناول العشاء الرّباني، وكان فيه لمفعول الحيّز الروحاني، من رعاية دينية ونظام ضبط كنسيّ وخطاب وعظيّ، تأثير، لم يعد في وسعنا اليوم، نحن أبناء العصر الحديث - وهو ما يستنتج من نظرة خاطفة على مدوّنات Consilia وCasus conscientiae... إلخ. - أن نتصوّر حقيقته بأبسط ما يكون، بينما كانت فيه، آنذاك، القوى الدّينية، الفارضة نفوذها على الواقع المعاش، العنصرَ الحاسمَ في بلورة "الطبع القومي" للشعب وتكييفه.

هذا ويجوز لنا أن نتوخى هنا، في شرح هذا الفصل، بخلاف شروح لاحقة، معالجة البروتستانتية التقشفية ككتلة متكاملة واحدة. وبما أن الطهوريّة/ البوريتانية الإنجليزية، المنبثقة عن الكالفينية، توفر أكثر التعليلات حسماً ووضوحاً لمفهوم المهنة، فإننا، وفقاً لمنحانا، نتخذ من أحد ممثليها السند المركزي. ألا وهو ريتشارد باكستر، الذي يتميز قبل العديد من غيره من بين منظري الأخلاقيات الطهورية بموقفه العملي الفعّال والسّلمي بدرجة عالية، وفي نفس الحين أيضاً بالسّمعة العالمية التي تحظى به أعماله، المتجدّد طبعها وترجمتها باستمرار. لقد كان

باكستر من أعضاء مجمع واستمنستر البرسبتاري/ المشيخي ومن منافحيه، مع أنه كان – كالكثير من أعلام فكر عصره البارزين – وبعد أن تحرّر، تدريجياً، تحرّراً دغمائياً من الفكر الكالفيني السامق، يبطن العداوة لاغتصاب السّلطة من قبل كرومويل، نظراً لاستنكافه من كل ثورة ومن التطيف ومن حماس "القديسين" المتعصّب بالأخص؛ غير أنه كان على درجة عالية من رحابة الصدر إزاء ظواهر غير معتادة، ويتحلى بالموضوعية حيال الخصم. ومن هنا بحث لنفسه عن حقل نشاط موّجه بالأساس على دعم الحياة الكنسية الأخلاقية عملياً، وكرّس جهده – وكان واحداً من أفلح الناشطين في حقل الرّعاية الدينية عرفهم التاريخ – في هذا المجال في خدمة الحكومة البرلمانية وكروموال ثم النظام الملكي بعد إعادة إرسائه[1] (Restauration)، إلى أن انسحب من منصبه فترة هذا الحكم – قبل الأحداث المسمّاة على القديس برطولوميوس [1572] – . وكان مؤلفه *Christian Directory* يعدّ المختصر في اللاهوت الأخلاقي الطهوري الأكثر شمولية، ولو أن محتوى النصّ يستند بغزارة إلى تجربة صاحبه العملية في الرّعاية الدّينية. – كما أن المؤلف اعتمد مصادر منها حرفياً: **تأملات/ تحفظات لاهوتية** (*Theologische Bedenken*) لسبينر بصفته ممثلاً للحركة التقويّة الألمانية ومصنف بركلاي*Apology*، عن مذهب الكويكر/ الصاحبيين؛ كما أنه أحال من باب المقارنة على مؤلفين آخرين في الأخلاقيات التقشفية[2]، لكن باقتضاب قدر الإمكان لضيق المجال[3].

---

(1) انظر التحليل المميز لشخص باكستر لدى داودن، المرجع المذكور. – مما يرشد حول لاهوت باكستر، بعد أن تخلص تدريجياً من الاعتقاد الضيق في "المرسوم الثنائي"، المقدمة الضعيفة لمختلف أعماله في مجموعة Works of the Puritan Divines –. أما محاولته الجمع بين Universal Redemption و Personal Election فإنها لم تنل استحسان أحد. وما يهمنا نحن بالخصوص هو أنه تمسك بالاختيار الشخصي، أي بالعنصر الفاصل أخلاقياً لعقيدة الاختيار المسبق. ومن الأهمية بمكان، من ناحية أخرى، التخفيف الذي أدخله على الفهم "القضائي" للتبرير، باعتبار ذلك اقتراباً إلى حد ما للمعمدانيين.

(2) تجمع مكتبة *Works of the Puritan Divines* في 10 مجلدات (London 1845-1848)، وفي انتقاء اعتباطي نوعاً ما، مقالات وخطب وعظية لكل من آدامز وجون هوي وتوماس هنري وج. جاينواي (J. Janeway) وشارنوك، باكستر وبونيان. أما طبعات أعمال بايلي وسدجويك (Sedgwick) وهورنبيك فقد سلف ذكرها عند الإحالة عليها أول خطرة.

(3) كان من الجائز أيضاً مراعاة فويت وغيره ممن مثل التقشف الدنيوي داخل القارة الأوروبية. فرأي برينتانو بأن هذا التطور "أنجلوساكسوني بحت" لا أساس له من الصحة ولو بقليل. لقد بُني الاختيار على الرغبة في تقديم الحركة التقشفية، في مجراها خلال النصف الثاني من القرن 17، ليس هذا فقط، بل بأقصى ما يكون، مباشرة قبل أن تصبّ في النفعية. وقد حتمت الضرورة، للأسف، التخلي، في إطار هذه النبذة الوجيزة، عن المهمة المغرية المتمثلة في استجلاء أسلوب عيش =

ولئن تناولنا أثري باكستر هناء القديسين الأزلي (Ewige Ruhe der Heiligen) و(Christian Directory) ، أو أعمالاً متجانسة لغيره[4]، للفت انتباهنا لأول وهلة، في سياق الأحكام حول الثروة[5] وسبل اكتسابها، التشديد على العناصر الأبيونية (Ebionitisch) في بشارة العهد القديم[6]. والمفاد أن الثروة في حدّ ذاتها خطر جسيم وإغراءاتها لا تنقطع، والسّعي[7] إليها ليس فقط من العبث،

= البروتستانتية التقشفية من خلال أدبيات السيرة والتراجم أيضاً – مما كان يسنح فرصة استعراض أدبيات الكويكر/ الصاحبيين التي كادت تكون غير معروفة لدينا.

(4) إذ كان من الجائز أيضاً اعتماد أعمال غيسبرت فويت أو محاضر جلسات سينودسات الهوغنوت أو أدبيات التغطيسيين الباتيست الهولنديين. وقد توخى سومبارت وبريتانو، لكن بطريقة غير موفقة، الاستناد بالتحديد إلى تلك المقاطع "الإبيونية" من أعمال باكستر التي ركزت عليها أنا، للاعتراض عليّ فيما يخص الطابع "البدائي" (على الصعيد الرأسمالي)، الذي لا شك فيه، لتعاليمه. بيد أنه كان من الضروري 1) الإلمام بمجمل هذه الأدبيات إلماماً عميقاً لكي يجوز اعتمادها بشكل صائب؛ 2) التفطن لما رميتُ إلى تبيانه بالتحديد: كيف أن العقلية النابعة عن هذا التدين التقشفي، رغماً عن التعاليم المضادة "للممونية" [تقديس المال]، وتماماً كما جرى في أشكال التسيير الاقتصادي للأديرة، قد ولدت العقلانية الاقتصادية، لأنها ميزت وبجلت الأهم، أي الحوافز العقلانية، المحددة تقشفياً. في هذا، وفيه فقط، يكمن الأساس الجوهري، الذي هو بالذات لبّ مقالنا هذا.

(5) وبالمثل كان موقف كالفين الذي لم يكن يحبذ الثراء البورجوازي (انظر تهجماته الجامحة ضد البندقية وانتفاربن (بلجيكا)، في: (Jes. Opp. III, 140a, 308a)).

(6) Saints' everlasting rest, cap. X, XII – انظر: Bailey, Praxis pietatis, p. 182 أو مثلاً: Matthew Henry, The worth of the soul (Works of Pur. Div., p. 319) حيث القول: "Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127. 2",

(وفي نفس الصفحة 319 ترد الملاحظة، التي سنعود لذكرها لاحقاً، حول أثومة تضييع الوقت في كل أشكاله، لاسيما في الترفيه). وهو ما ينعكس أيضاً بدون شك في كامل أدبيات الطهورية الإنجليزية والهولندية. انظر مثلاً هجاء هورنبيك (المصدر نفسه، l. X c. 18u. 18) العنيف ضد جشع، نهم (Avaritia)... (تلمس لدى هذا المؤلف تأثيرات تقوية عاطفية: انظر مدحه لراحة النفس، المحببة للإله، ضد "اللهفة" وراء إغراءات الدنيا). "إن الغني لا يجد بسهولة الغبطة"، هكذا صرح بايلي بدوره – استناداً إلى القول الإنجيلي المعروف – (المصدر نفسه، ص 182). وكذلك كتب الميثوديين لتعليم مبادئ العقيدة تحذر من "جمع الكنوز على الأرض". أما في التقوية فذلك أمر بدهي للغاية، ولم يختلف الحال لدى الكويكر. انظر بايلي (المصدر نفسه، ص 517): "... and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer."

(7) إذ لم يقتصر النهي القاطع على الثراء فحسب، بل انطوى أيضاً على السعي الغريزي إلى الكسب (أو ما اعتبر هكذا). وفي هولندا أجيب في سينودس 1574 على سؤال، أن الصيرفيين "اللومبارديين"، رغم شرعية نشاطهم قانونياً، لا يحق لهم المشاركة في تناول العشاء الرباني. وقد جعل سينودس ديفانتر لسنة 1598 (البند 24) هذا التحريم ينطبق أيضاً على أعوان الصيرفيين "اللومبارديين"؛ وذهب سينودس غوريشام لسنة 1606 إلى إقرار شروط مجحفة مخزية لكي تخول المشاركة لنساء "المرابيين"؛ واستمر =

مقارنة بالأهمية القصوى لملكوت الإله، بـل وكذلك ذميم أخلاقـياً. وبأشد حدّة من كالـفـين، الذي لم ير في ثروة رجال الدّين عرقـلة لنشاطهم، بـل بالعكس رآه أمراً مستحباً لإعلاء وجاهتهم، فأجاز لهم استثمار ثروتهم بما يعود بالربح، شريطة تلافي ما يثير الاستياء، فـإن التقـشف لاح هنا عنصراً مناهضاً متصديـاً لكل سعي إلى كسب أرزاق دنيوية غير أزلية. وبالإمكان استعراض ما لا يحصى من الأمثـلة المعبّرة، في الأدبيات الطهورية، عن استنكار السّعي إلى كسب المال وجمع الأرزاق، فـتبرز التناقـض بين هذه الكتابات وأخرى من أواخر القرون الوسطى في الأخلاقـيات، الأقـل تحيّز بكثير. وكانت هذه التحفظات تؤخذ مأخذ الجدّ بقدر بالغ – بيد أنه يستوجب الإمعان عن كثب لإدراك مغـزاها وسياقها الأخلاقـيين المحوريين. عندئذ يتضح أن الذميم أخلاقـياً حقـاً هو الركون إلى الراحة اعتماداً على ملك اليد[8]، هو الاستمتاع بالثروة، مع ما يسفر عن ذلك من تهاون عن العمل وانغماس في الملذات الحسية، ولاسيما من إلهاء عن السعي إلى حياة "القـداسة". وفقط لأن المُلك يحمل خطر الركون إلى الراحة فهو محلّ تحفظ. ذلك أن "راحة القـديس الأبدية" تحصل في الآخرة، أما على وجه الأرض فينبغي على الإنسان أن "يعمل أعمال الذي بعـثه، طالما تواصل النهار". النشاط الفعلي فحسب، وليس الخمول والمتعة، هو الذي يصلح، حسب إرادة الإله المصرح بها دون أيّما لبس، لإعلاء مجده[9]. لذلك فـإن إضاعة

= النقاش حول مشاركة "اللومبارديين" في سينودسات 1644 و1657 (وهي معلومات في سياق الجدل مع بريتانو الذي استشهد بأجداده الكاثوليك – رغم تواجد تجار وأصحاب بنوك من أصل أجنبي منذ آلاف السنين في كامل الفضاء الأورو – آسيوي)، وحتى غيسبيرت فـويت اقترح فصل الصيرفيين المعروفين بـ لومبردين وبيـمونتيزيين (Trapeziten) عن تناول القـربان (انظر: *Dispo. Theol.* IV Anst. 1667 *de usuris* S. 665). ولم يختلف الحال في سينودسات الهوغنوت. ولم تكن هذه الأصناف من الشرائح الرأسمالية النماذج النمطية الحاملة للعقـلية ومنهج العيش، فيما يعنينا في سياقـنا هذا، على الإطلاق. ثم إنّها لم تكن، بالنظر إلى العصر القـديم والوسيط، بالشيء الجديد.

(8) وقد توسع باكستر في هذا الصدد في الفصل العاشر من كتابه *Saints' Everlasting Rest*: "من رام أن يستريح على الدوام في "المضيـفة"، التي بيد الإله منح ملكيتها، فإن الإله يعاقـبه في هذه الدنيا أيضاً. يكاد يكون الخلود للراحة على ثروة مكتسبة نذير تهلكة. – لو ملكنا كل ما أمكن لنا ملكه في الدنيا، فهل هو كل ما تمنينا أن نملكه؟ انعدام التمني مرام لا سبيل لبلوغه على الأرض – لا لشيء إلا لأنه حسب إرادة الإله ليس له أن يكون".

(9) يقول باكستر في: *Christian Directory*, I, S. 375 /6: "It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power ... It is action that God is most served and honoured by ... The public welfare or the =

الوقت وهدره أولى الخطايا وأفدحها مبدئياً. إن فترة الحياة لوجيزة وثمينة لكي "يثبّت" المرء ما دُعي خصيصاً للقيام به. إضاعة الوقت في مجالسة الخلان، و"الثرثرة الفارغة"[10]، والبذخ[11]، وحتى النوم الذي يفوق الحاجة صحياً[12] – المرام: بين ستّ وثمان ساعات نوم إلى أقصى حدّ – كل هذا من عداد المنكر أخلاقياً على الإطلاق[13].

ولئن لم يقرّ آنذاك بعد، كما حصل على لسان بنجامين فرانكلين في وقت لاحق، أن "الوقت مال"، فقد انطبق القول في معنى روحاني نوعاً ما: إنه [الوقت] ثمين بأقصى ما يكون لأن كل ساعة ضائعة تحذف من الخدمة الواجب تكريسها في سبيل مجد الإله[14]. وبالمثل يعتبر أيضاً التأمّل الجامد فاقد القيمة وربما ذمياً رأساً، على

= good of many is to be valued above our own".

ويلوح هنا المنطلق للتعدية من الإرادة الإلهية إلى أوجه النظر النفعية الصرفة للنظريات الليبرالية فيما بعد.

(10) لقد غدت وصية التزام الصمت – انطلاقاً من التهديد بالعقاب على "كل كلمة لا طائل منها"، منذ رهبانية "الكلونيين" أداة تقشفية ناجعة للتربية على التحكم في الذات. وبدوره يسهب باكستر في الحديث عن رذيلة الكلام عديم الجدوى. وقد سبق لصانفورد (المصدر نفسه، ص 90) أن ثمن أهمية الشيء من حيث التأثير على الطبع. ولقد كان ما لمس أهل العصر في الطهوريين من ميل إلى السوداء (Melancholy) والكآبة (Moroseness) نتيجة القطع مع عفوية "الوضع الطبيعي" فكان من مقتضيات غايات ذلك أيضاً تقبيح الكلام غير المتزن. – ولئن بحث واشنطن إرفنغ (W. Irving, *Bracebridge Hall*, Cap. XXX) عن السبب في ما عبر عنه بـ حساب الروح المعنوية (Calculating Spirit) في الرأسمالية، من ناحية، وفي تأثير الحرية السياسية، المؤدية إلى تحمل المسؤولية الذاتية، من ناحية أخرى، فيتعين القول إن الشعوب الرومانية [المتأثرة باللاتينية (Romanisch)] أعفيت من نفس المفعول، وأن الوضع فيما يخص إنجلترا تميّز بـ: 1) أن الطهورية خولت لأتباعها بعث مؤسسات حرّة، ومع ذلك بأن أصبحت إنجلترا قوة عالمية عظمى، و2) أنها [الطهورية] حولت تلك النزعة إلى الاحتساب، التي هي فعلاً ذات قيمة تأسيسية جوهرية في الرأسمالية، من أداة للاقتصاد إلى مبدأ لمنهج العيش بأسره.

(11) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 111.

(12) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 383 وما يلي.

(13) بالمثل حول قيمة الوقت الثمينة: المصدر نفسه، ص 14.

(14) Baxter, *Christian Directory* IV, p. 79:"Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness".

وقال ماثيو هاري (Worth of the soul, W. of Pur. Div. p. 315) "Those that are: prodigal of their time despise their own souls" – هنا أيضاً يسري التقشف البروتستانتي في مجاري =

الأقـل إذا مورس على حساب العمل المهني[15]. إذ إن مكانته في تقـدير الإله دون ما لـتنفـيذ إرادته بالفعـل في المهنة من حظوة[16]. ثم إنّ هناك يوم الأحد مجعول للـتأمل. ومن وجهة نظر باكستر فإن أولئك الذين يتقاعسون في مهنتهم هـم الذين لا يسخّرون وقـتـاً للإله كلما آن الأوان لذلك[17].

= مألوفة. لقد تعودنا أن نرى من مميزات إنسان المهنة العصري أنه "ليس له متسع من الوقت"، فنقيس مثلاً – كما فعل غوته في روايته *Wanderjahren* – نسبة النمو الرأسمالي بكون الساعات تدق الربع ساعة (كذا سومبارت في كتابه*Kapitalismus*). – لكن لا ينبغي أن ننسى أن أول إنسان (في القرون الوسطى) عاش وفق نسق زمني هو الراهب، وأن النواقـيس كانت أول ما كانت لتلـبية حاجته إلى تقسيم الوقـت.

(15) انظر تفاسير باكستر لمفهوم المهنة (المصدر نفسه، ج 1، ص 108). من ذلك قوله:
"Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation ? – Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of the Church or Commonwealth must employ their parts to the amost for the good of the Church or Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only",

وأردف باكستر بذكر وصية الرب إلى آدم: "من عرق جبينك..."، ونصيحة بولـس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكل". ومن المعروف من زمان عن الكويكر أن أثرياءهم نفسهم يحثون أبناءهم على مزاولة المهن (لدواع أخلاقـية، لا نفعية، كما خال لألبيرتي).

(16) تكمن هنا نقاط تختلف فيها الطهورية، من جراء طابعها الشعوري، بعض الاختلاف. واستقـر الرأي لدى سبينير (*Theologische Bedenken*, III, p. 445) – رغم تمسكه بالمعنى اللوثري القائل إن المهنة خدمة للإله – أن – وهنا أيضاً تأثير لوثري – الحرج الذي ينجر عن مشاغل المهنة يحيد عن الإله – وفي هذا نقـيض نموذجي مضاد للطهورية.

(17) Baxter, *Christian Directory* IV, p. 242:
"It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties." ومن هنا تأتي الرأي أن المدن – مقر الحضر المتوجهين إلى الكسب العقلاني – هي الأحرى بأن تكون الأرضية السانحة للخصـال التقشفـية. وهكذا تحدث باكستر في سيرته الذاتية عن نسّاجيه في كـدرمنستر قائلاً:
"And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen" (*Works of the Puritan Divines*, p. XXXVIII) – لا شك أن القول بأن قرب العاصمة مما يدعم الخصال الحميدة لا يدع اليوم أن يثير دهشة رجال دين – الألمان منهم على الأقـل. لكن في التقوية أيضاً تظهر أفكار مضاهية. فهذا سبينير يخاطب، في رسالة، أخاً في الوظيفة قائلاً : "وعلى الأقـل سيتضح أن بين العدد الوافـر من المدن، ولو أن معظمها كريه السمعة، توجد بعض النفوس الطيبة القابلة للصلاح، لاسيما أنك أحياناً لا تجد في القـرى أهل صلاح وسط جماعة بأسرها" (*Theologische Bedenken*, I, 66 p. 303) – ذلك أن القروي/ الفلاح لا يتأهل لمنتهج عيش عقلاني تقشفي، وتمجيده الأخلاقي حديث العهد تماماً. ولا نريد هنا الخوض في موضوع أهمية هذه التصاريح وما شابه فيما يتعلق بالسؤال حول الارتباط الطبقي للتقشف.

وعلى هذا الأساس يمتد طوال أثر باكستر الرئيسي خطاب ممعن في التكرار، يكاد يفيض حماساً من موطن إلى آخر، يحرض على العمل الشاق الدؤوب، أجسدياً كان أم فكرياً[18]. ويتلاقى في هذا الأثر موضوعان يتداخلان ويتفاعلان سوياً[19]. أولاً إن العمل يمثل الوسيلة التقشفية الثابت نجاعتها من قديم والتي كانت منذ عهد طويل تحظى في كنيسة الغرب، على نقيض بيّن لا مع الشرق فحسب بل وكل قواعد الرهبنة في العالم أجمع[20]، بفائق التقدير[21]. إنه يشكل الوقاية المتميزة ضدّ كل الإغراءات التي تجمعها الطهورية في عبارة حياة دنسة/ غير طاهرةUnclean) (Life– وليس دوره بالشأن الضئيل. إن التقشف على الصّعيد الجنسي في الطهورية لا يختلف عما هو في الرهبنة إلا باعتبار الدرجة وليس من حيث المبدأ القائم؛ ومن جراء أخذ الحياة الزوجية أيضاً في الحسبان، فإنه في الطهورية أكثر نفوذاً منه في الرهبانية. ذلك أن الاتصال الجنسي في الزوجية لا يعدو أن يكون مُجازاً كوسيلة أرادها الإله لتعزيز مجده، وفقاً للوصية القائلة: "كونوا خصبين وتكاثروا"[22]. وكما هي الحال

---

(18) فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك من كتاب باكستر سالف الذكر (ص 336 وما يليها):
"Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God." - "Labour hard in your callings" - "See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth".

(19) لقد قام أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack) مؤخراً بالتأكيد بكل حزم على أن التثمين الأخلاقي للعمل و"كرامته" ليس من وحي المسيحية أصلاً، أو مما يميزها بصفة خاصة (*Mitt. des Ev.-Soz. Kongr. 14. Folge* (1905), Nr. 3/4, S. 48).

(20) لا بد من دراسة بأكثر شمولية لاستجلاء علة هذا التناقض، القائم، على ما يبدو، منذ قاعدة نظام الرهبنة البندكتية.

(21) بالمثل أيضاً في المذهب التقوي، انظر: Spener, *Theologische Bedenken*, III, p. 429, 430.
ومفاد الصيغة التقوية النموذجية هو أن الإخلاص للمهنة/ الدعوة، التي أنزلت علينا عقاباً من أجل الخطيئة الأصلية، يخدم غاية محق الإرادة الذاتية. وأن العمل المهني، كخدمة حب موجهة إلى الغير، لواجب شكر نحو الإله على نعمته (تصور لوثري)، ولهذا فإنه لا يرضي الإله إن هو [العمل] نفذ عن مضض ونفور (المصدر المذكور، ج 3، ص 278). وهكذا فإن المسيحي "سيكون في عمله مثابراً مكداً كإنسان متحضر" (المصدر المذكور، ج 3، ص 278). ومن البدهي أن هذا يبقى على مسافة خلف الكيفية التي تمثل بها الطهوريون الأمر.

(22) يقول باكستر عن غاية الزواج إنها لمجرد إنجاب الأطفال (Asober Procreation of Children). وبالمثل سبينر أيضاً، لكن بتنازل في اتجاه الرأي اللوثري، القائل إجمالاً أن تفادي المنكر الأخلاقي – الذي قد لا يتم كبته دون الزواج – لغاية ثانوية. واعتبر الشبق، كظاهرة مصاحبة للجماع، آثماً حتى في الزواج، كما أنه حسب سبينر، على سبيل المثال، لم يتواجد إلا كنتيجة للخطيئة الأصلية، التي أحالت =

لمجابهة الارتياب الديني وتعذيب الذات من جراء تأنيب الضمير، فإنه كان ينصح بالمثل ضد الإغواء الجنسي بأنواعه – إلى جانب حمية بسيطة وطعام نباتي وحمّامات باردة – بأن "اعمل بكل جهد في نطاق مهنتك"[23].

= عملية طبيعية، تحظى برضاء الإله، إلى شيء مشوب بأحاسيس آثمة، وبالتالي إلى ذميمة. وقد ساد في اعتقاد بعض المناحي التقوية أن أفضل أشكال الزواج المسيحي ذلك الذي تحفظ فيه البكارة، ويليه ذلك الذي يمارس فيه الجماع للإنجاب فحسب، وهكذا دواليك إلى أشكال الزواج التي لا تقوم إلا على المتعة الجنسية أو من أجل مصالح مادية بحتة، فـينظر إليها على أنها مجرد معاشرة غير شرعية. ومن هذه الأشكال الدنيئة يفضل تلك المبنية على مصالح مادية (بما أنها تترتب في نهاية الأمر على أغراض عقلانية) على تلك المرتكزة على الرغبة الجنسية. ولا حاجة هنا لأخذ نظرية الهارنهوتـريين وتطبيقهم في هذا الشأن بعين الاعتبار. وقد تبنت الفلسفة العقلانية (كريستيان فولف) النظرية التقشفية في المعنى أن ما أقـر على أنه وسيلة لغاية، أي الشهوة الجنسية وإشباعها، لا يـنبغي أن يصبح غاية لذاتها. – وقد تحققت النقلة إلى محض النـفعية، ذات التوجه الصحي، منذ بنجامين فرانكلين، الذي كان شارك أطباء عصريين في وجهة النظر الأخلاقـية، بأن استوعب "العـفة" كـتقـصير الاتصال الجنسي على المرغوب فيه صحياً، وعبر عن رأيه نظرياً فيما يهم طريقة تحقيق ذلك، كما هو معروف. ومنذ أن أصبحت هذه الأمور محل تمـحيص عقلاني، أصبح هذا التطور جارياً في كل مكان. إن الخبير العقلاني في الأمور الجنسية يتبع مساراً مختلفـاً كل الاختلاف إن كان من الجانب الطهوري أو الصحي ولا يتفـقـان في الرأي إلا في الآتي: "في محاضرة عمد مناصر متحمس "للدعارة الصحية" – تعلق الأمر بمنشآت للبغاء وتقـنينه – إلى تعليل استقامة "الاتصال الجنسي خارج الزوجية" على الصعيد الأخلاقي (مع اعتباره مجدياً صحياً) بالإحالة على انعكاس الموضوع في علاقة فاوست وغريتشن [بطلي مسرحية "فاوست" لغوته]. وفي تناول غريتشن بوصفها عاهرة، ومساواة السيطرة الجبارة على الأهواء البشرية بممارسة الجنس من باب الوقاية الصحية – في كلا الافتراضين تهيأ ما يناسب وجهة النظر الطهورية تماماً، بمثل ما يتفق مع رأي أطباء مرموقين أن سؤالاً يمـسّ قضايا دقـيقة، تهم الشخصية والثقافة، كالـتبتل، ينبغي أن لا يطرح إلا لنظر الطبيب (أي للمختص) دون غيره : فالمختص من وجهة نظر الطهوريين هو المنظر الأخلاقي، أو الصحي في الحالة الراهنة، في حين يكون، بالعكس، المبدأ المتعلق "بالكفاءة" لفض السؤال متساوياً للطرفين. ولقد أثارت المثالية القوية للنظرة الطهورية، بكل ما اكـتنفـته من حياء مبتـذل، من وجهات النظر المتصلة بالمحافظة العرقـية، وعلى صعيد "صحي" بحت، نتائج إيجابية، في حين أن قطاع الصحة الجنسية العصرية، يقع من جراء الدعوة، التي لا غنى عنها، إلى نبذ الأحكام المسبقة، في خطر تهشيم قعر البرميل الذي يغرف منه. – أما السؤال: كيف تم للشعوب المتأثرة بالطهورية، رغم ذلك التأويل العقلاني للعلاقـات الجنسية، بلوغ ذلك المستوى من الرقة والتغلغل الفكري الأخلاقي في العلاقـات الزوجية، وازدهار آداب زوجية شهمة نبـيلة – على نقـيض ذلك الظل الأبوي العتيق الذي مازالت رواسبه ملموسة عندنا في كثير الأحيان حتى في دوائر النخبة الفكرية – فهذا يبقى بالطبع خارجاً عن حيز شرحنا. (للـتأثيرات المعمدانية سهم في حركة "تحرير" المرأة؛ لقد شكل العمل على حماية حرية الضمير للمرأة وتوسيع فكرة "تعميم قطاع القـساوسة" عليها بعضاً من الثغـرات الأولى المحدثة في النظام الأبوي).

(23) وهي نصيحة كثيراً ما تتكرر لدى باكستر. والسند الإنجيلي هو دائماً إما ما سلف أن اعترضنا عند فرانكلين (حكم سليمان 22، 29) أو مدح العمل في حكم سليمان 31، 16. انظر: Baxter, *Christian Directory, I*, S. 277, 382.

بيد أن العمل يمثـل، علاوة على ذلك، غاية في حدّ ذاتها للحياة أمر بها الإله[24]. فمقولة بولـس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكـل"، تنطبق على كل أحد دون قيد وشرط[25]. وما التقاعس عن العمل سوى مؤشر ذي دلالة على الوضعية من حيث النعمة الربّانية[26].

ويتجلى هنا بوضوح التباين عن الموقـف القروسطي من الأمر. فلقد قـام توما الأكويني من جهته أيضاً بشرح ذلك القول و تفسيره؛ إلا أنه رأى العمل من باب "العقـل الطبيعي" ضرورياً فقط للمحافظة على حياة الفرد والبشرية. لذا، وبزوال هذه الغاية، تنتهي أيضاً صلاحيّة هذه الحكم. فهو يمسّ الصنف البشري عامّة وليس كل شخص على انفراد. كما أنه لا يعني من باستطاعته أن يعيش من دخل رزقه دون عمل؛ وبالطبع يرتقي التأمّـل، بالتالي أيضاً، كشكل فكري من النشاط في ملكوت الإله فوق هذه الوصيّة في تأويلها الحرفي. ولقد ساد في اعتقاد اللاهوت الشعبي/ العامي أن الشكل الأرقى من "الإنتاجية" الرهبانية تكمن في إنماء رصيد الكنيسة من سبل النعمة والخلاص بواسطة الصلاة والأناشيد الجماعية. لكن باكستر لم يعمد فقط إلى إلغاء هذه التجاوزات لواجب العمل الأخلاقي فحسب، بـل إنه نصّص بكل تشديد على المبدأ القائـل إنه حتى الثراء لا يعفي من ذلك الحكم اللامشروط[27].

---

(24) زنزندروف ذاته يقول في مناسبات: "إن المرء لا يشتغل فقط لكي يعيش، بل إنه يعيش من أجل الشغل، وإذا انقطع عنه الشغل فإنه يتألم أو يموت" (Plitt I, S. 428).

(25) لطائفة المرمون أيضاً شعار ينتهي بالقول (حسب استشهادات): "لكن ليس بوسع كسول أو متقاعس أن يكون مسيحياً وينعم بالغبطة/ الخلاص. إن مصيره أن يموت بلسع النحل ويلقى به من المنحلة". أما هنا، في هذا المقام، فقد كانت بالخصوص تلك التربية الجبارة على الانضباط، المعتدلة بين الدير والمصنع الحرفي، هي التي كانت تجعل الفرد أمام الاختيار: الشغل أو الهلاك، والتي أفـرزت – في ارتباط بحماس ديني، وبفضله فقط – ما جاء عن هذه الطائفة من انجازات اقتصادية مدهشة.

(26) ويحلل (التقاعس؛ انظر المصدر نفسه، ج 1، ص 380) بعناية حسب أعراضه. لهذا تعد الكسل والتراخي (Idleness, Sloth) من الخطايا الفادحة لأنها مجبولة على الديمومة ويعتبرها باكستر "ملغية لمنزلة النعمة" (المصدر نفسه، ج 1، ص 279/ 280). إنها النقيض للعيش المنهجي.

(27) R. Baxter, *Christian Directory,* I, S. 108 f.,

وتسترعي الانتباه بالدرجة الأولى المقاطع الآتية: "Question: But will not wealth excuse us? – Answer: It may excuse you from sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work ... then the poorest man...",

ثم (ص 376):

"Though they (الأغنياء) have no outward want to urge them, they have as great a necessity =

فحتى صاحب الملك ينبغي عليه ألا يأكل دون أداء عمل؛ فلئن كان في غنى عن العمل لسدّ حاجياته، فثمة وصيّة الرّب التي عليه أن يطيعها، مثله في ذلك مثل الفقير على حد السواء[28]. فلكل أحد ودون فرق تُرصِد العناية الربانية دعوة/ نداء (Calling/ Beruf) يتعيّن عليه إدراكها والعمل بمقتضاها. وما هذه الدّعوة، كما في اللوثرية[29]، قضاء يتحتم الانصياع إليه والقناعة به، بل أمر منزل من الإله، يوجب به الفرد على أن يعمل في سبيل عزته. وينطوي ما قد يخال هنا مجرد اختلاف طفيف على انعكاسات سيكولوجية بعيدة الأثر، كما يقترن بتطوير إضافي لذلك التأويل القائم على العناية الربانية للكيان الاقتصادي، الذي كان شائعاً لدى مدرسة الفكر المدرسي/ السكولستيكي.

لقد سبق أن استوعب بعض أعلام هذه المدرسة ظاهرة توزيع العمل في المجتمع والترتيب حسب المهن على أنها نتيجة مباشرة للتصميم الإلهي للعالم، وكان من بينهم توما الأكويني، لذا فالأفضل لنا عملياً أن نعيد الربط به ونعتمده. بيد أن إدماج البشر في هذا الكون يحدث بصفة ....؟؟؟.... Ex causis naturalibus ومن باب المصادفة (Contingent): عرضي، حسب الاصطلاح المدرسي السكولستيكي). لقد اعتبر لوثر، مثلما رأينا، أن إدماج الناس في الطبقات الاجتماعية والمهن المنتمين إليها، المترتب عن النظام التاريخي الموضوعي، يعدّ من أحكام الإرادة الإلهية رأساً وبالتالي موجباً على الفرد بأن يثابر على البقاء رهن المكانة وقيد الحدود التي وضعه فيها الإله، باعتبار ذلك فرضاً دينياً[30]. لاسيما أن علاقات التديّن اللوثري بـ "الدنيا" كانت

= ".to all (الشغل) to obey God… God had strictly commandeth it

(28) وهو أيضاً رأي سبينر: Spener, *Theologische Bedenken*, III, 338, 425,
الذي عارض، ربما لهذا السبب، الجنوح إلى التقاعد المبكر، باعتباره ذمياً أخلاقياً، وشدد – رداً على اعتراض ضد شرعية أخذ الفائض بالقول إن التمتع بالفائض يؤدي للكسل – على أن من بمقدوره العيش من فوائضه فإنه مع ذلك مرغم بحكم الإله على القيام بعمل.

(29) بما فيه التقوية. وقد حاجج سبينر، حيثما جاء الحديث عن تغيير المهنة، دائماً بالرأي أن من بادر بمزاولة مهنة عليه أن يبقى عليها ويلتزم بها، وذلك من باب واجب الطاعة نحو العناية الربانية.

(30) لقد جاء في المقالات حول "أخلاقيات الاقتصاد وأديان العالم الكبرى" الحديث عن تعاليم الخلاص الهندية، المهيمنة على كافة منهج العيش، وربطها بين التقليد المهني وحظوظ إعادة الإحياء. ويتسنى من خلالها استشفاف الفارق بين مجرد مفاهيم نظرية أخلاقية وخلق حوافز سيكولوجية من نوع خاص بواسطة الدين. فما كان بوسع التقي الهندي أن يحصل على حظوظ موفقة للعودة للحياة إلا بالأداء التقليدي لفرائض الطبقة المنتمي إليها بالولادة: وهنا يوجد أشد ما يتصور المرء من الرسوخ =

منذ البداية وظلت غير ثابتة. وما كانت لتستخلص، باعتماد دوائر أفكار لـوثر، التي لم تتخلص أبداً كلياً من مبدأ تساوي أوضاع الدنيا حسب بولـس، واستمرت مبادئ أخلاقـية تهمّ الصّفة التي يوجد عليها العالم. ومن هنا تـنزّل وجوب أخذ العالم على ما هو وإقـرار هذا فرضاً دينياً. – وعلى نقيض ذلك نجد الجانب المرتبط بالعناية الإلهية في تداخل المصالح الاقـتصادية الخاصّة ضمن الفكر الطهوري ينمّ عن بعض التباين. وعلى أساس النموذج الطهوري للتأويـل العملي فبالإمكان استنباط غاية العناية الإلهية من الانتماء المهني من خلال ثماره. ويسترسل باكستر في استدلالات حول هذه "الـثمار"، توحي رأساً، في أكثر من وجه، بخطاب آدم سميث التمجيدي المعروف حول توزيع العمل[31]. إن الاختصاص في المهن يفضي، نظراً لأنه يمكن العامل من الممارسة والتأهل، إلى إنماء المردود العملي كمّاً وكيفاً، فـيؤدي بذلك نفعـاً للمصلحة العامة، التي تتساوي مع مصلحة أكثر ما يمكن من الناس. ولئن كان الحافـز إلى هذا الحد لا يعدو أن يكون نفعياً ومتلائماً مع بعض أوجه النظر المألوفة آنذاك في الأدبيات غير الدّينية[32]، فإن الأثر الطهوري المميّز يبرز حالما يسوق باكستر الغرض في طليعة شروحه قائلاً: "إن ما يقوم به الفرد من إنجازات خارج مهنته القارة لا يعدو أن يكون مجرّد عمل اعتباطي عرضي عديم الاستقرار، فيقضي الشخص وقـته في الكسل أكثر

= للتقـاليد الدينية. إن الأخلاقـيات الهندية، في هذه النقطة، أشد نقـيض حسماً ووضـوحاً للأخلاقـيات الطهورية؛ كما أنها على صعيد مغاير (التقـليد الطبقي) أشد نقـيض حسماً ووضوحاً لليهودية.

(31) Baxter, *Christian Directory*, I, S. 377.

(32) ولا يعني أنها [أوجه النظر] مستمدة منها [الأدبيات] تاريخياً. بل وبالأصح ينعكس فيها التمثل الكالفـيني الأصيل بأسره، القائل بأن كون "الدنيا" في خدمة مجد الإله وتعظيم ذاته. وكانت الصيغة النفعية؛ التي مفادها أن من شأن الكون الاقتصادي أن يخدم غاية تأجيل حياة الكل (Good of the many, common good etc.)، نتيجة عن فكرة أن كل تأويل مغاير يفضي إلى التأليه ("الأرستقراطي") للخليقة/ عبادة الأوثان، وأن ذلك لا يخدم مجد الإله بل "غايات عقائدية" خلقـية. بيد أن إرادة الإله، مثلما هي تتجسم في التشكيل الغائي الهادف للكون الاقـتصادي، لا يمكن أن تكون، طالما كانت غايات دنيوية محتملة الورود، سوى مصلحة "الجميع": "النفع" اللاشخصي. وبالتالي، وكما سلف أن ذكرنا، فإن النفعية هي نتيجة التشكيل اللاشخصي لمبدأ "حب الغير"، ورفض كل ما هو تعظيم للدنيا بالتمسك حصراً بالمبدأ الطهوري (In majorem Dei gloriam). إذ إن الرأي المهيمن على البروتستانتية التقشفـية بأسرها، بأن كل تأليه للخليقة بمنزلة مسّ بمجد الإله، وبالتالي منكر لا نقاش فيه، يَبرز بجلاء في ما كلف سبينر، الذي ما كان أبداً ذا ميل "ديمقراطي"، من احترازات وعناء، إزاء المساءلات العديدة، للإبقاء على استعمال الألقاب باعتبارها ἀδιάφορον وقد هون على نفسه في آخر المطاف بحجة أن في **الإنجيل** ذاته لا يستنكف الرسول من مخاطبة موظف روماني سام (Prätor Festus) بلقب κράτιστος – أما الجانب السياسي من الأمر فإنه لا يندرج في هذا المقام.

منه في العمل"، لينتهي بقوله: "كما أنه (العامل الممتهن) يحرص على أداء عمله بإتقان، في حين ينغمس غيره في تيه أبدي، فيظل شغله لا يعرف له مكان ولا زمان[33]... لهذا فإن مهنة قارّة (Certain Calling أو، في مواطن أخرى: Stated Calling) هي الأفضل لكل أحد". إن العمل غير القار، الذي يرغَم عليه العامل اليومي في المعتاد، لا مفرّ منه في كثير الأحيان، لكنه يظل دائماً وضعاً ظرفياً غير مستحب. ويعوز حياةَ "فاقد المهنة" الطابع المنهجي المنتظم الذي يفترضه التقشف الدنيوي، كما رأينا. وبحسب أخلاقيات الكويكر/ الصاحبيين أيضاً ينبغي أن تكون حياة الإنسان المهنية ممارسة فضائل تقشفية واختباراً لوضعه من حيث النعمة بامتحان نقاوة ضميره وحسن سريرته، التي تنعكس فيما يبذل من العناية[34] والمنهجية في مزاولة مهنته. لا العمل في حد ذاته فحسب، وإنما العمل المهني العقلاني هو المشترط عند الإله. وعلى هذا الطابع المنهجي للتقشف المهني يقع التشديد في المفهوم الطهوري للمهنة، لا على الاكتفاء المتواضع بما قـدّر به الإله للفرد أن يكون، مثلما يعترضنا عند لـوثر[35]. ومن هنا لم يقف الحد عند البتّ في السّؤال، إن جاز لشخص أن يجمع بين مهن/ دعوات (Callings) عدّة، بالإيجاب غير المشروط – إذا كان في ذلك نفع للمصلحة العامة أو مصلحة الذات الخاصة[36]، ولم يلحق من جراء ذلك بأحد أيّما أذى، ولا أن تدفع إحدى المهن المجمّعة بصاحبها إلى غير النزاهة والإخلاص. بل اعتُبر أيضاً تغيير المهنة في حد ذاته غير مكروه إذا هو لم يحصل عن تهاون وإنما على أساس مبدأ يرتضيه الإله[37]، أي وفق المبدأ النافذ عامة، الداعي إلى تفضيل المهنة الأكثر نفعاً

---

(33) يقول آدامز: (Th. Adams, in: *Works of Pur. Div.*, p. 77) "The inconstant man is a stranger in his own house".

(34) انظر في هذا الصدد تصريحات جورج فوكس في: *The Friends' Library* (ed. W. & Th. Evans Philadelphia 1837ff.), Vol. 1, p. 130.

(35) بالطبع لا يجوز اعتبار هذا التوجه للأخلاقيات الدينية انعكاساً للأوضاع الاقتصادية الواقعية. لقد كان التخصص الحرفي في إيطاليا في القرون الوسطى أكثر تطوراً منه في إنجلترا في نفس الفترة.

(36) ذلك أن الإله – كما يتكرر التنصيص عليه بكثرة في الأدبيات الطهورية – لم يوح أبداً بأن على المرء أن يحب غيره أكثر من نفسه، بل مثلما يحب نفسه. لذلك يتعين أيضاً واجب حب الذات. فمن يعرف مثلاً أنه يجيد التصرف في رزقه بما فيه عزة الإله أفضل وأكثر مما عسى أن يفعل الغير، فإنه غير مجبور، من باب حب الغير، أن يعطي من رزقه شيئاً.

(37) سبينير أيضاً يقترب من هذا الرأي. بيد أنه يبقى جد محترز، بل محذر، حتى في صورة استبدال مهنة التجارة بممارسة اللاهوت (III, S. 435, 443, I, S. 524). ويبرز التكرر الوافر للرد على هذا =

وصلاحاً. وقبل كل شيء فإن صلاح مهنة وحظوتها برضاء الإله بالمقابل يقاس في المقام الأول حسب معايير أخلاقية، ثم تلك القائمة على أهمية المواد الناتجة عنها بالنسبة إلى "المجموعة". ثم يأتي المعيار الثالث، وبالطبع الأهم من الناحية العملية، ألا وهو المردودية على الصعيد الاقتصادي الخاص[38]. فلئن لوّح ذلك الإله، الذي يراه المؤمن الطهوري فاعلاً محركاً في كل مقدرات الحياة، لأحد عباده بفرصة ربح، فلأن له في ذلك أسباباً يكنها. ولهذا ينبغي على المؤمن المسيحيّ أن يذعن لهذا النداء بأن يستغلّ الفرصة المتاحة ويجني منها الفائدة[39]. "إذا دلكم الإله على طريق تيسر لكم بفضله، شرعاً، ودون أيما ضرر لأرواحكم ولا لغيركم، جني ربح أوفر مما لو كان على سبيل مغاير، فاستنكفتم عن ذلك واتبعتم الطريق الأدنى ربحاً، فإنكم تقاطعون غاية من غايات مهنتكم/ دعوتكم (Calling) وتأبون أن تكونوا أوصياء عن الإله، وأن تقبلوا عطاياه، لاستخدامها في صالحه، إن هو أراد ذلك. لا ينبغي أن تصرفوا عملكم بغية الملذات الحسية وفي الإثم والخطيئة، بل عليكم أن تعملوا في سبيل الإله لكي ترزقوا وتثروا"[40]. فما الثروة مدعاة للاحتراز إلا إذا كانت إغراءً على

= السؤال (عن جواز تغيير المهنة) في فتاوي سبينر، التي تم فحصها بعناية، بطبيعة الحال، كم كان التفسير المتغاير للإصحاح السابع من رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس ذا فعالية عملية عالية في المعيش اليومي.

(38) لا أثر لمثل هذا على الأقل في كتابات التقويين الباكرة داخل القارة الأوروبية. إن موقف سبينر من "الربح" يتأرجح بين اللوثرية (وجهة نظر "التغذية/ الاقتيات") وحجج مركنتيلية حول فائدة "ازدهار التجارة" وما شابه (المصدر نفسه، ج 3، ص 330، 332 – ونراه في ج 1 ، ص 418 يصرح أن زراعة التبغ تدر بالمال على البلاد، فهي بالتالي نافعة ولذلك غير آثمة!) إلا أنه لا يدع أن يشير، مستشهداً بمثال الكويكر والمينونيين، إلى أنه بالإمكان كسب الأرباح والتزام التقوى في ذات الحين، بل، وأكثر من هذا، إن من شأن الأرباح الطائلة أن تكون – لنا عودة لهذا الموضوع - نتاجاً مباشراً للنزاهة الدينية (ص 435).

(39) ليست آراء باكستر هذه انعكاساً للوسط الاقتصادي الذي عاش فيه. بالعكس تبرز سيرته الذاتية أن مما دعم نجاح نشاطه التبشيري الداخلي أن التجار المستقرين بكدرمنستر لم يكونوا موسرين بل إن دخلهم اقتصر على "اللقمة واللباس" وأن أرباب الصناعات اليدوية كانوا، كالعمال، يعيشون من قوت يومهم: "It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel." – ويلاحظ آدامز حول السعي إلى الربح:

"He (the knowing man) knows... that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full pure ... therefore desires no more wealth than a honest man may bear away" – إلا أنه يريد المزيد أيضاً (*Works of Pur. Div.*, LI)، وهو ما يعني: أن كل ربح نزيه شكلياً يتسم بالشرعية أيضاً.

(40) هكذا باكستر (I ch. X tit. 1 Dis. 9/24 Vol. 1, S. 378, Sp. 2) مستشهد بأحكام سليمان (Sprüche Sal. 23, 4) نافياً أن يفهم القول "لا تعمل بحثاً عن الثراء" فقط بمعنى: "Riches for =

الركون للراحة والكسل وعيش الترف، المحفوف بالخطايا؛ والسّعي إلى الثروة، إن حصل، لا يكون إلا لكي يعيش المرء مستقبلاً في طمأنينة وهناء. أما من حيث أنه ممارسة للواجب المهني فإنه ليس فقط مباحاً أخلاقياً، بل هو مثل فرض[41]. ويبدو مثالُ ذلك الخادم، الذي عيب عليه عدم استثمار قطعة نقد، أمّن إيّاها، بالربا، معبراً في هذا الصدّد خير تعبير[42]. وكان، كما ورد في عديد النصوص المرجعية، لا يُرى فرق بين أن يريد أحدهم عمداً أن يكون فقيراً أو أن يكون مريضاً[43]. فذلك مستنكر

= "our fleshly ends must not ultimately be intendend" . فالملك في توظيفه على الشكل السيادي الإقطاعي هو الذميم، لا الملك في حد ذاته. - وقد طرح ميلتون في منافحته الأولى (Defensio pro populo Anglicano) النظرية المعروفة أن "الطبقة الوسطى" فحسب مؤهلة على حمل الفضائل والخصال - والمقصود بـ"الطبقة الوسطى" هنا "الطبقة البورجوازية"، على عكس "الأرستقراطية"، كما تظهر المحاجة أن "الترف"، مثل "العوز"، يعيق العمل بالفضيلة.

(41) وهنا يكمن الأمر الحاسم. - ويتعين تكرار الملاحظة العامة : بالطبع لا يتمثل ما يعنينا في سياقنا هذا في ما بلورته النظرية اللاهوتية الأخلاقية من مفاهيم، بل الواقع الأخلاقي الساري المفعول في مسار عيش المؤمنين، أي: كيف كانت أخلاقيات المهنة ذات الوجهة الدينية تؤدي مفعولها في الواقع. يتسنى أن نطلع في أدبيات الكاثوليكية الفقهية الكسويستية، لاسيما اليسوعية منها، على شروح - حول قضية إباحة الفائض مثلاً، التي لا داعي لنا هنا للغوص فيها - ذات وجه شبه معتبر بما جاء عن فقهاء كسويستيين بروتستانت عديدين، تتجاوز، على ما يبدو، حد الوقوف على ما هو "مباح" وما هو "محتمل" (في وقت لاحق عيب على الطهوريين تماثل أخلاقياتهم بأخلاقيات اليسوعيين في الجوهر). ومثلما اعتاد كالفينيون الاستشهاد بلاهوتيي أخلاق كاثوليك، ليس فقط توما الأكويني وبرنار فون كلارفو وبونافانتورا، بل حتى من معاصريهم، فإن الكسويستيين الكاثوليك بدورهم أعاروا بعض الاهتمام لأخلاقيات الهرطقة. وبصرف النظر عن المكافأة الدينية الموعودة في نظر المؤمنين العاديين [غير رجال الدين] على عيش تقشفي، فثمة أيضاً وقبل كل شيء الفارق البالغ الأهمية على مستوى النظرية، حيث إن هذه الآراء الخلاصية في الكاثوليكية لم تكن نتاجاً، دون مكافأة من قبل السلطات الكنسية، لنظريات أخلاقية هشة، تبرأ منها أتباع الكنيسة الأكثر جداً وصرامة، في حين أن المفهوم البروتستانتي للمهنة/ الدعوة، على نقيض ذلك، جند أكثر أتباع منهج العيش التقشفي جداً وصرامة في خدمة حياة الكسب الرأسمالية. وما بدا هناك من المحتمل مباحاً بقيد وشرط، تجلى هنا كشيء إيجابي وحسن أخلاقياً. لقد تم الفصل في الفروق الجوهرية عملياً بين أخلاقيات كِلا الطرفين في العصر الحديث منذ خصومة الجانسانيين والمرسوم الكنسي (Unigenitus) بصفة نهائية.

(42) سبق أن أوردنا أخيراً مترجماً الآتي: "You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents..." - ونجد موازاة مباشرة بين السعي لتأمين الثروة في ملكوت الرب والسعي إلى الفلاح في المهنة على الأرض مثلاً في: Janeway, *Heaven Upon Earth* (in: *Works of the Pur. Div.*, p. 275).

(43) في اعتراف إيمان الدوق كريستوف فون فرتمبارغ (لوثري) الذي تم عرضه على مجمع تريانت يرد الاعتراض على نذر الفقر: من كان فقيراً حسب طبقته فليتحمل ذلك، أما أن ينذر البقاء عليه =

بوصفه تقديساً بواسطة أعمال البر ومناف لعزة الإله. ناهيك من أن يتعاطى قـدير على الشغـل التسـوّل، فما ذلك، باعتباره هونـاً، إثـم فحسب، بـل وعلاوة على ذلك طعن في مبدأ حبّ الغير حسب كلمة الرسول [الإنجيلي][44].

وكما أحدث التشديد على الأهمية التقشفـية للمهنة القارة إعلاء للشأن الأخلاقـي لدى أهل العصر الحديث من ذوي الاختصاص المهني فقد فعـل التأويـل القائم على العناية الربانية فيما يتعلق بحظوظ الربح بالمثـل في فـئة رجال الأعمال[45]. فبقدر ما يستـنكر التقشفُ التراخي الوسيم، المميّز للسيد الإقطاعي، بقدر ما هو ينبذ التظاهر الفاضح، المميّز للغني حديث العهد بالثروة. وعلى نقيض ذلك يُغـدق على الـموسر بكد اليد والجهد الخاص (Selfmademan)[46]، "البورجوازي" المتروي،

= فذلك كما لو نذر مداومة البقاء على مرض أو الحفظ على سـمعة سيئة.

(44) هكذا في رأي باكستر وكذلك، مثلاً، في اعتراف الدوق كريستوف. انظر تصريحات أخرى كالآتية لآدامز: "The vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging" etc. (Th. Adams, in: *W. of Pur. Div.*, p. 259),

لقد سبق أن حجر كالفـين التسول حجراً باتاً، كما تحزمت السينودات الهولندية ضد الترخيصات والبراءات لأغراض التسول. وفي حين تطور في عهد آل ستيوارت، لاسيما في حكومة لاود، تحت حكم الملك شارل الأول، وتقـنن مبدأ الدعم الحكومي للمحتاجين ومنحة الشغل للبطالين، كانت صيحة الحرب للطهوريين تقول Giving Alms is No Charity (وهو عنوان نشرية لدانيال ديفو صدرت فيما بعد)، إلى أن بدأ عند موق القرن 17 العمل بنظام الترهيب المتمثل في دور الشغل (Workhouses) للعاطلين عن العمل (انظر: Leonard, *Early History of English poor relief*, Cambridge 1900 و: H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* (Jena 1912), S. 69ff.).

(45) صرح رئيس اتحاد التغطيسيين الباتيست لإنجلترا وإيرلندا في خطبته الافتتاحية في مؤتمر لندن لسنة 1903 (انظر *Baptist Handbook*, 1904, S. 104) بكل تشديد:
"The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life".

(46) هاهنا بالذات يكمن التضاد المميز مع وجهة النظر الفيودالية/ الإقطاعية. وبحسبها لا يحق إلا لخلف من كتب له الارتقاء (اجتماعياً أو سياسياً) أن ينعم بنجاحه ونسبه. (ونلمس نموذجاً في اللفظة الإسبانية Hidalgo = hijo d'algo – ابن Aliquo: حيث إن كلمة (Aliquid) تعني ثروة ورثت من سلف). ومهما صح أن هذه الفوارق أخذت اليوم، من جراء التغيير السريع وأوربة "الطابع القومي" الأميركي، تضمحل، فإن الرؤية البورجوازية المعاكسة، التي تمجد النجاح في الأعمال والكسب كعلامات مؤشرة على الانجاز الفكري، لكن دون إيلاء الملك (الموروث) بمجرده أيما تبجيل، فإنها مازالت إلى اليوم حية إلى حد ما هناك (أميركا)، بينما نرى في أوروبا (كما سبق لجامس جويس أن لاحظ) كل شرف اجتماعي قابل للبيع والشراء – إذا لم يقف صاحب الملك ذاته خلف طاولة الدكان وأدخل التحويلات اللازمة على ملكه (كمؤسسة استئمان مثلاً) – انظر في التنديد بشرف النسب مثلاً:
Th. Adams, *Works of Puritan Divines*, p. 216.

شعاع غامر من التأييد والاستحسان الأخلاقي؛ ويغدو الدّعاء القائل لقد بارك الربّ أعماله (God Blesseth his Trade) عبارة قائمة تستهدف أولئك القديسين [الظاهرين][47] الذين اتبعوا ما قضى به الإله وأفلحوا؛ كما تصبح سطوة ربّ **العهد القديم**، الذي يجازي أتباعه في هذه الدنيا على ورعهم[48]، في إدراك المؤمن الطهوريّ، الذي يواظب، بناءً على نصيحة باكستر، على مراقبة وضعه من نعمة الخلاص، بالمقارنة بأحوال الأبطال الإنجيليين الروحية[49]، وفي نفس الحين على تأويل أقاويل **الإنجيل** "كما لو كانت فقرات مجلة قانونية"، يسري نافذاً في الاتجاه ذاته. – وما كانت مقولات **العهد القديم** في حد ذاتها على تمام الوضوح. لقد رأينا لوثر يبادر باستعمال لفظة "مهنة" لغوياً في معناها الدنيوي للمرّة الأولى في سياق ترجمته لموطن من حكمة بن سيراخ. هذا مع أن سفر يسوع بن سيراخ يندرج، حسب ما يروج فيه

---

(47) وهو ما ينطبق مثلاً على مؤسس الطائفة العائلية هيندريك نيكلاس (Hendrik Niklaes) الذي كان تاجراً. (Robert Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).

(48) وهو ما كان يعتقده هورنبيك، مثلاً، اعتقاداً راسخاً، بما أن الإصحاحين متى 5 ,5 من إنجيل متى و 4 ,8 من رسالة بولس الأولى تيموثاوس ينطويان على وعود دنيوية صرفة لصالح القديسين (المصدر نفسه، ج 1، ص 193). إن كل شيء ناتج عن عناية الرب، وبالأخص فإنه يوجه عنايته على المؤمنين به: "Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles" (المصدر المذكور، ص 192). ويعقب ذلك تبيان كيف يمكن معرفة إن كان حصول نعمة يعود لا على "العناية العامة" بل على تلك العناية الخاصة. وبالمثل أحال بايلي (المصدر المذكور، ص 191) على العناية الربانية كمصدر النجاح في العمل المهني. وفي كتابات الكويكر يعترضنا باستمرار الرأي أن الرخاء (Prosperity) هو في "كثير الأحيان" جزاء على عيش ورع يحظى بامتنان الإله (مثال متأخر على تصريح في هذا السياق في: *Selection from the Christian Advices Issued by the General meeting of the S. of Fr. in London*, VIth Ed. (London: [n. pb.], 1851), S. 209). سنعود للحديث عن أخلاقيات الكويكر/ الصاحبيين.

(49) يعطينا توماس آدامز مثالاً على هذا الميل إلى الاحتذاء بالآباء الأوائل – المميز لمنهج العيش الطهوري في ذات الحين – وذلك من خلال تحليله للخصام بين جاكوب وعيسو (Esau)، حيث يقول (*Works of the Puritan Divines*, p. 235):

"His folly may be argued from the base estimation of the birthright that he would so lightely pass from it and on so easy condition as a pottage."

كما سنرى حق الولادة (Birthright) ويهمنا القول أيضاً في ما يتعلق بتطور مبدأ ومن الخبث أنه أبى الإقرار بالشراء من باب الخدع. لذا فهو Cunning Hunter, Aman of the Fields: اللاثقافة القائمة لاعقلانياً – في حين أن جاكوب يمثل A Plain Man, Dwelling intents وMan of Grace.

وثمة شعور بالقرابة الحميمة باليهودية ، كما جاء التعبير عنه في رسالة روزفيلت (Roosevelt)الشهيرة، والذي لمسه كوهلر أيضاً في هولندا شائعاً لدى أهل الريف. – لكن من جهة أخرى كانت الطهورية على وعي بتناقض الأخلاقيات اليهودية في دغمائيتها العملية، وهو ما يفصح عنه بجلاء مؤلف برين (Prynne) ضد اليهود (في إطار مشروع كروميل حول التسامح).

من نفَس ورغم ما انطوى عليه من تأثيرات هلينستية، في عداد الأركان من العهد القديم (الموسع) التقليدية النزعة. ومن الملفت أن نرى أن هذا السفر ما انفك، على ما يبدو، يحظى في كثير الأحيان بشعبية لدى القرويين أهل الريف اللوثريين[50]؛ كما أن الطابع اللوثري الصارم، الذي يميّز تيارات عريضة من التقوية الألمانية، كان يتجلى عادة في ميولات هذه نحو يسوع بن سيراخ[51]. لقد عمد الطهوريون إلى دحض النصوص الإنجيلية المنحولة باعتبارها غير ملهَمة، وهو ما يتلاءم مع موقفهم القاطع في الحسم بين الرباني والخلقي[52]. ولا غرو أن يكون لسفر أيوب، من بين الأسفار القانونية المعتمدة، مفعول قويّ، لما ينطوي عليه من دمج بين إجلال عظيم لجلالة الإله المطلقة، الخالصة من مقاييس بشرية – وهو ما كان يتلاءم إلى أبعد حدّ مع الآراء الكالفينية – وبين اليقين، الذي لن يدع أن ينبلج ثانية في آخر المطاف، والذي عدّه كالفين ثانوياً، بقدر ما اعتبره الطهوريون من الأهميّة بمكان، يقين أن الربّ يحرص على أن يحلّ بركته على المؤمنين به كذلك وبالخصوص – حسب سفر أيوب: "فقط" ! – في هذه الدنيا وعلى الصّعيد المادّي أيضاً[53]. لقد عُمد في التفسير إلى التغاضي عن السكينية (أو الطمأنينية) الشرقيّة (Quietismus) التي تتجلى عن بعض الأبيات المتقدة عاطفة من مزامير سليمان وحكمه، على غرار ما فعل باكستر بالصبغة التقليدية في الإصحاح المذكور من رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس. وبالمقابل تمّ التنصيص على ذلك الموقع من العهد القديم الذي ينوه بالاستقامة

---

(50) عنوان الكتاب: *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2. Aufl. (Gotha: [n. pb.], 1890), S. 16,

وبيان فيه أن القرويين الوارد وصفهم في هذا الكتاب نماذج مميزة ناتجة عن الكيان الكنسي اللوثري. وقد انبريت [وأنا أقرأ الكتاب] أخط في الحاشية وأعيد: "لوثري"، كلما توقع الكاتب الممتاز ورعاً "قروياً" بصفة عامة.

(51) انظر مثلاً الفقرة التي يسوقها ريتشل في كتابه: *Pietismus*, II, S. 158. وبالمثل يدعم سبينر تحفظاته حيال تغيير المهنة والسعي إلى الربح أيضاً باستشهادات مستمدة من حكم يسوع بن سيراخ (*Theolog. Bedenken*, III, S. 426).

(52) صحيح أن بايلي مثلاً ينصح رغم ذلك بقراءتها وتبرز، هنا وهناك على الأقل، استشهادات من الأناجيل المنحولة، ولكن بصفة نادرة بطبيعة الحال. ولا أذكر أن اعترضني قول من سفر يسوع بن سيراخ (ولعلها مجرد صدفة لا غير).

(53) وحيثما يكلل غير المنعمين بالخلاص بنجاح، يروّح الكالفيني (كما فعل مثلاً هورنبيك (Hoornbeeck)) عن نفسه، وفقاً لنظرية التصليب (Verstockungstheorie)، باليقين أن الإله ما سيغ عليهم ذلك إلا ليقوّي من تعنتهم فيزداد تصميماً على معاقبتهم.

الشكلية الظاهرية كمؤشر على سيرة تنعم بامتنان الإله. لقد مكنت تلك النظرية القائلة إن العهد القديم لم يفقد من صلاحيته من جراء العهد الجديد إلا هناك حيثما انطوى على أحكام ذات صبغة عقدية أو تاريخية ترتبط بمعشر اليهود، وفيما سوى هذا فإنه، بوصفه مدوناً لـ"القانون الطبيعي"، اكتسب منذ غابر العصور صلاحيته واستبقاها[54]، مكنت من ناحية من درء تلك الأحكام، التي ما كان لها بالمرّة أن تتلاءم مع الحياة العصرية، وفسحت المجال لتعزيز بالغ لتلك العقلية الملوّحة بشرعية مجرّدة تدّعي العصمة، التي كان التقشف البروتستانتي الدّنيوي يقترن بها، وذلك من خلال الملامح المتجانسة المنتشرة بغزارة في أخلاقية العهد القديم[55]. ولئن ذهب بعض المؤلفين المحدثين، على غرار أهل ذلك العصر في كثير الأحيان، إلى نعت الخلفية الأخلاقية الأساسيّة للطهورية، وبالتحديد منها الطهورية الإنجليزية، بـ العبرانية الإنجليزية[56] (English Hebraism) فإن ذلك، بفهم صحيح، من باب الصّواب. إلا أنه لا ينبغي هنا الرّبط باليهودية الفلسطينية زمن نشأة نصوص العهد القديم، بل بتلك التي تطوّرت تدريجياً على امتداد قرون عدّة تحت تأثير تربية فقهية شكلية وتلمودية؛ كما يتعيّن توخي شديد الحذر في استخلاص التشبيهات وأوجه التوازي. فنفسية اليهودية القديمة، الموجّهة على الإجمال على تقدير عفوي غير متحيّز للحياة، كانت تبتعد كل البعد عن طبع الطهوريّة المميّز. كما كان غريباً عن هذه – وهذا أيضاً لا ينبغي الإغفال عنه – تلك الأخلاقيات الاقتصادية المميزة ليهود القرون الوسطى والعصر الحديث التي كان لها، فيما يهمّ مكانة الاثنين ضمن نموّ الإيطوس الرأسمالي، أهمية حاسمة. لقد وقفت اليهودية إلى جانب رأسمالية "المغامرة"، السياسية منها أو المجبولة على المضاربة، فكان الإيطوس الخاص بها، لحصره في كلمة، رأسمالية المنبوذين (Paria-Kapitalismus) – أما الطهوريّة فقد أعلت شأن إيطوس المؤسّسة الاقتصادية البورجوازية العقلانية والتنظيم العقلاني للعمل. كما أنها لم تأخذ عن الأخلاقيات اليهودية سوى ما انسجم في هذا الإطار وتلاءم معه.

---

(54) لن نتوسع في الحديث في هذا الشأن. فما يعنينا هنا يقتصر على الطابع الشكلي "للمشروعية". وفي عمل ترولتش *Soziallehren* ما يفي بالحاجة فيما يرتبط بأهمية أخلاقيات العهد القديم.

(55) إن الصفة الإلزامية للمعايير الأخلاقية للكتاب المقدس لكافية، حسب باكستر (*Christian Directory*, III, pp. 173f.)، بما أنها 1) تشكل نسخة مطابقة للقانون الطبيعي، أو أنها 2) تحمل في ذاتها طابعاً من الكونية والديمومة.

(56) انظر مثلاً داودن (استناداً إلى بونيان)، المصدر نفسه، ص 39.

هذا ويستحيـل علينا في حدود هذه البسطة الموجزة الخوض في توضيح النتائج المرتبطة بالطبع، المترتبة على تغلغـل ضوابط **العهد القـديم** ومعاييره في صلب الحياة - وهي مهمة شيقة لكنها مازالت إلى الآن دون حـلّ مرضٍ حتى فيما يهمّ اليهودية ذاتها[57]. ومما يستوجب أخذه بعين الاعتبار أيضاً، فيما يتعلق بالكيان الضمني العام للمؤمن الطهوري، إلى جانب العلاقـات المشار إليها، أن الاعتقـاد في الانتماء إلى

---

(57) مزيد التدقيق في هذا الموضوع في مقالاتنا حول "أخلاقـيات الاقـتصاد في أديان العالم الكبرى". لا حاجة لنا هنا لكي نتوسع في تحليل التأثير الجبار للوصية الثانية ("لا تصنع صورة أو تمثالاً...") بدرجة خاصة في تطور الطباع في اليهودية، مثلاً، في جبلها على الطابع العقلاني، الغـريب عن ثقافة حسية. ولربما يجدر مع ذلك أن أروي حدثاً، كأمر نموذجي مميز، أن رئيـس الحلف التعليمي (Educational Alliance) في الولايات المتحدة، وهي منظمة تعمل بنجاح باهر ووسائل هائلة على أمركـنة المهاجرين اليهود، قال لي إن الهدف الأول لتحقيـق صيرورة الإنسـان إنساناً متحضراً، باستعمال جميع الوسائل البيداغوجية، الفـنية والترفيهية، هو "التحرر من الوصية الثانية". - وفي الطهورية يقابل استنكار كل أشكال أنسنة الإله في اليهودية تحريم تأليه الخليقة، المتباين بعض الشيء والشبيه الوجهة مع ذلك. - وفيما يتعلق باليهودية التلمودية فما من شك أن بعض الملامح المبدئية من منظومة الطهورية الأخلاقـية على شبه بها. فهذا التلمود (انظر: Karl August Wünsche, *Babylon. Talmud*, II, S. 34) ينص مثلاً على أن: من الأفضل والأكثر ثواباً عند الإله أن يفعل المرء حسنة من باب الفريضة، منه أن يؤدي فعلاً حسناً لا يوجب القانون أداءه - أي وبتعبير آخر: أداء الفرض لمجرد الفرض يفوق أخلاقـياً الإحسان من باب الإنسانية، وهو ما قد يتفق مع الأخلاقـيات الطهورية في جوهـرها. بمثل ما يقـر الفيلسوف كنْت (Kant)، الذي ينحدر من أصل سكوتلاندي، والذي تربى تربية غلب عليها التأثير التقـوي، بمقولة شبيهة في المجمل (كما أن بعض ما صاغ من أفكار يرتبط مباشرة بآراء من البروتستانتية التقـشفية). بيد أن الأخلاقـيات التلمودية متجذرة بعمق في التقـليدية الشرقـية: "قال الحبر تنخوم بن خنيلاي: لا ينبغي أبداً أن يغير الإنسان عرفـاً" (Gemara zu Mischna VII, 1 Fol. 86b, Nr. 93) ولا إعفاء من الانصياع لهذا الحكم إلا حيال الأجانب. - غير أن الفهم الطهوري "للشرعية القانونية"، بوصفها اختبار، قبالة الفهم اليهودي، بوصف ذلك التزاماً وأداء وصايا على الإطلاق، فسح المجال لدوافع أقوى وأمتن لتصرف فعلي إيجابي. وبالطبع لم تكن فكرة أن النجاح يكشف عن بركة الإله غريبة عن اليهودية. إلا أن التباين، المؤثر في العمق، في المغزى الأخلاقي الديني الذي اكتسبته [الفكرة] من جراء ثنائية الأخلاقـيات (ظاهـرية وباطنية) في اليهودية، حال دون وجود أي تقارب في المفعول على هذا الصعيد الجوهري. فكان من الجائز حيال "الغريب" فعل ما هو محرم حيال "الأخ". فكان من المستحيل (بسبب هذا على أقل شيء) أن يكون للنجاح، في حيز هذا اللا "مباح شرعاً" بل "المسموح به"، علامة على اختبار ديني وتحفز ناجم عن ترتيب عيش منهجي، نفس الدلالة كما في نظر الطهوري. انظر في هذه المسألة بأبعادها، والتي عالجها سومبارت في كتابه **اليهود والحياة الاقتصادية** (*Die Juden und das Wirtschaftsleben*)، دون أن يوفق في كثير الحالات، المقالات المذكورة أعلاه. ولا مجال هنا للتفاصيل. لقد مكثت الأخلاقيات اليهودية، مهما بدا هذا في أول وهلة غريباً، طويلاً على وضعها التقـليدي الراسخ. كما يحجم هنا عن تطرق مسألة التغير العميق الذي عرفه الموقف الباطني من الدنيا، بفعل الصيغة المسيحية، المنطوية دائماً على بذرة لإمكانيات تطورية جديدة، لـفكرة "النعمة" و"النجاة". انظر في خصوص "الشرعية القانونية" في العهد القـديم أيضاً، مثلاً: (B. Ritschl, *Rechtf. und Vers.* II, S. 265).

شعب الربّ المختار عرف لديه استفاقة باهرة[58]. وكما نرى باكستر نفسه، المعروف باللين والاعتدال، يتوجّه إلى الإله بالشكر على أنه قـدّر إنجابه في إنجلترا وفي كنف الكنيسة الحق، وليس في غير ذا المكان والكيان، نرى هذا الشكر على الاستقامة وخلوّ الذات من عيوب، بفضل النعمة الربانية وفعلها، يتخلل مناخ الحياة[59] للمجتمع البورجوازي الطهوري ويسبّب ذلك الطبع الصّارم، المستقيم من حيث الشكل، الذي كان ممثلو ذلك العصر البطولي للرأسمالية يتخلقون به.

ونودّ الآن، بصفة خاصة، استجلاء تلك النقاط حيث كان من الضرّوري أن يكون الفهم الطهوري للمهنة وفرض منتهج العيش التقشفي قد أثرا في تطوّر نمط العيش الرأسمالي تأثيراً مباشراً. لقد كان التقشف، مثلما رأينـا، يتصدّى بكل حزم، وقـبل أي شيء آخر، لما يلي: الاستمتاع اللا مقـيّـد بالوجود وبما يترتب عن ذلك من مسرّات. ويرد هذا الجانب بأوضح ما يكون في الجدال الذي استعر حول المرسوم الموسوم بـ *Book of Sports* [60]، الذي جعـل منه الملكان جاكوب الأول وتشارلـز الأول، وبغرض مكافحة الحركة الطهورية رأساً، قـانونـاً، كما أمر ثاني المذكورين بأن يتلى نصّه من أعلى منابر كل الكنائس. ولئن تصدّى الطهوريون بعنف كاد يكون

---

(58) تترتب حقيقة الكتاب المقـدس في رأي باكستر في نهاية الأمر على "الفارق العجيب بين الصالح وغير الصالح"، على الاختلاف المطلق "للرجل المتجدد" عن غيره وعلى اعتناء الإله الخاص بخلاص أرواح أتباعه (بإمكانه [الاعتناء] بالطبع أن ينكشف من خلال "امتحانات"). انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 165 , Sp. 2 marg.

(59) يكفي، لاستخلاص نموذج مميز لذلك، أن نقرأ كيف عمد بونيان نفسه - الذي يُلمس لديه أحياناً اقتراب من النفَس السائد في مؤلف لوثر حرية إنسان مسيحي (*Freiheit eines Christenmenschen*) مثلاً في: Works of Pur. Div., *of the Law and a Christian*, p. 254 – بالتواء لتبني مثال الفريسي والجمركي (انظر الخطبة: *The Pharisee and the Publican*, pp. 100 ff.). لأي سبب استهجن الفريسي؟ - إنه في الحقيقة لا يلتزم بوصايا الرب - إذ إنه بالظاهر متشيع طائفي، لا يعير اهتماماً إلا لجزئيات مظهرية ومراسم شكلية (ص 107)؛ والأخطر أنه ينسب لنفسه الاستحقاق ويمجد الإله، "على طريقة الكويكر"، على خصاله، التي يعتمد عليها بصفة آثمة، نافياً بذلك اختيار الإله للنعمة (ص 139). وبالتالي فما صلاته سوي تأليه مخلوقات، وفي هذا أساس المنكر فيه - وعلى نقيض ذلك فإن الجمركي، كما يتضح عن صحة اعترافه، متجدد الولادة روحياً، إذ إن -- كما يعبر عنه حسب التخفيف الطهوري النموذجي للشعور اللوثري بالخطيئة: "To a Right and Sincere Conviction of sin there must be a Conviction of the Probability of Mercy", p. 209.

(60) نسخة مطبوعة من الوثيقة الواردة في *Constitutional Documents* لـ غاردينر. يجوز مقارنة هذه الحملة على التقشف (المناوئ للسلطة) باضطهاد الملك الفرنسي لويس الرابع عشر ضد بور روايال والجانسنيين، على سبيل المثال.

جنونياً للأمر الملكي، القاضي بإباحة أصناف معينة من ألعاب اللهو الشعبية أيّام الآحاد، خارج أوقات مزاولة الكنيسة، فإن ما أثار غيظهم لم يكن فقط الإخلال براحة "السّبت"، وإنما الإلهاء المقصود بأسره عن منتهج عيش المؤمن القدّيس، المحكم التنظيم. وإذا أصّر الملك على معاقبة كل اعتداء على شرعية تلك "الرّياضات" بشديد العقاب، فتحديداً بغاية إقصاء تلك النزعة التقشفية، الخطرة على الدّولة، نظراً لأنها ترفض الخضوع للسلطة والانصياع لها. لقد كان المجتمع الملكي الإقطاعي يحمي "الراغبين في اللهو" ضد أخلاق البورجوازية الصّاعدة وضد الـ"كنفاتيكل"، أي حلقات العبادة خارج الكنيسة الرسمية، التقشفية النزعة والمناوئة للسلطة، بمثل ما يدأب المجتمع الرّأسمالي اليوم على حماية "الرّاغبين في الشغل" ضد الأخلاق الطبقية للعمال والاتّحاد النقابي المناوئ للسّلطة. أما الطهوريون فقد جابهوا الأمر بالتشبث بأبرز خاصياتهم المميزة: مبدأ العيش التقشفي. وإلا فإن نفور الطهورية من الرياضة ما كان، حتى لدى الكويكر، مبدئياً في المطلق. بيد أنه كان يفترض أن تكون للرياضة غاية معقولة: الاستجمام الضروري لتعزيز القدرة على القيام بنشاط بدني. أما كوسيلة لمجرد إطلاق العنان لغرائز غير مكبوحة فإن الرياضة تظل في نظر الطهورية أمراً مرتاباً، بل تصبح بطبيعة الحال ذميمة إن غدت محض أداة متعة أو ناهيك من تحقيق طموحات تنافسية، فتثير غرائز بدائية أو رغبة غير عقلانية في المباراة. لقد كان عيش المتعة الغريزي الذي يلهي عن العمل المهني وعن العبادة على السّواء على حاله يعدّ عدوّ التقشف العقلاني، حتى إذا تهيأ في هيئة رياضة "جديرة بالطبقة النبيلة" أو تمثل في أمّ ملاهي الرّقص أو محلات الأكل والشرب مثلما يفعل عامّة الناس[61].

وعلى هذا الأساس يتنزل الموقف حيال المبتكرات الثقافية، التي لا تمتّ للدّين بصلة مباشرة، بالمثل مشوباً بالاحتراز أو عدائياً في كثير الحالات. ولا يعني هذا أن

---

(61) كان لكالفين في هذا الصّدد وجهة نظر تفوق اعتدالاً، على الأقل حيثما تعلق الأمر بالأشكال الأرستقراطية الرقيقة لحياة الترف والمتعة. وشكل الإنجيل الحدّ الوحيد؛ فمن تقيد به واستبقى ضميراً نقياً لم يكن في حاجة لارتياب كل ميل في نفسه لمتعة الحياة بمشاعر الخوف. إن الشروح ذات الصلة بالموضوع، الواردة في الفصل العاشر من كتاب كالفين: *Institutio Christ. Rel.* (مثلاً القول: "Nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblecttationi magis quam necessitati inservire") لحرية بأن تفسح المجال لواقع معاش على قدر بالغ من التسيب والانحلال. ولقد أدى دوراً هنا، إلى جانب الخوف المتنامي لدى أتباعين كالفين المتأخرين في شأن يقين الخلاص، أن كانت البورجوازية الصغرى، في حيز "الكنيسة المناضلة"، هي التي أضحت المحرك الرئيسي للنمو الأخلاقي للمذهب الكالفيني.

مفهوم الحياة المثالية للطهورية يقترن بنفور مكفهرّ إزاء ما تعلق بالثقافة. بل العكس هو الصّحيح، على الأقلّ فيما يهمّ العلوم - باستثناء فكر المدرسة السكولستيكية، البغيض لديهم - . كما أن أبرز أعلام الحركة الطهورية كانوا موغلين إلى حد بعيد في الحركة العلمية التربوية لعصر "الرنيسانس" [النهضة]، فنلفي الخطب الوعظية الواردة عن الجناح البرسبتاري/ المشيخي للحركة تعجّ بالاقتباسات والإحالات المستمدّة من الثقافة الكلاسيكية[62]؛ وحتى المتطرفين منهم، رغم استيائهم منها، ما كانوا يعرضون عن هذه الآداب في الجدل اللاهوتي. ولربّما لم يوجد بتاتاً بلد كثر فيه "خريجو الجامعات" بغزارة مثل إنجلترا الجديدة زمن الجيل الأول من تأسيسها. كما نلاحظ أن هجائيات الخصوم السّاخرة، من قبيل كتاب *Hudibras* لباتلر (Butler)، تشدّد بالذات على عكوف الطهوريين على طلب العلم في عزلة الغرف، وعلى جدليتهم الملقنة مدرسياً. ويرتبط هذا، بنصيب، بتقييم ديني للمعرفة، مترتب على الموقف من المبدأ الكاثوليكي الإيمان الضمني، دون استيعاب يقيني للحقيقة (Fides implicita). ويتغيّر الوضع حالما نطأ مجال الأدبيات غير العلمية[63] والفنون الحسّية. وعلى هذا الصعيد نرى التقشف يقع على حياة إنجلترا القديمة، المرحة، كالطوق الحاصر. ولم تكن الحفلات الدنيوية الوحيدة التي لحقها أثر هذا. لقد لاحقت كراهية الطهوريين الحانقة حيال كل ما نمّ عن "خوارق" و"اعتقادات خرافية" وكل ما ذكّر باستجلاب النعمة الإلهية عن طريق السحر أو طقوس شعائرية أخرى، ولم يستثن حتى عيد "شجرة أيار/ مايو"[64] ولا أبسط الممارسات الفنية

---

(62) من ذلك، على سبيل المثال، أن آدامز (*Works of the Puritan Divines*, p. 3)افتتح خطبة وعظية حول الأخوات الربانية الثلاث (The Three Divine Sisters) (وكبيرتهن المحبة) بالإشارة إلى أن : - باريس أيضاً ناول أفروديت التفاحة!

(63) كان يحرم مطالعة الروايات وما شابه بوصفها "مضيعة للوقت" (انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 51, Sp. 2),

- وكلنا يعلم ما أصاب الشعر والأدب الغنائي الشعبي، وليس الأدب المسرحي فقط، في إنجلترا من جفاف، بعد عصر الملكة إليزابيث. ولعل الطهورية لم تجد الشيء الكثير في الفن التشكيلي لاضطهاده. لكن ما يسترعي الانتباه هو الانحدار من مستوى موسيقي حسن (قامت إنجلترا في مجال الموسيقى بدور لا يستهان به) إلى ذلك العدم المطلق الذي نلمسه فيما بعد وإلى يومنا هذا لدى الشعوب الأنجلوساكسونية على هذا الصعيد. فـفضلاً عن كنائس الزنج - وعروض أولئك المغنين المحترفين، الذين تعكف اليوم الكنائس على انتدابهم كوسيلة لجلب الناس (دفعت في ذلك كنيسة ترينتي ببوستن سنة 1904 مبلغاً سنوياً بـ 8000 دولار) - لا يسمع حتى في أميركا عادة إلا زعيق لا تتحمله الأذن الألمانية يقال له "نشيد الجماعة" (في هولندا أيضاً أوضاع شبيهة إلى حد ما).

(64) بالمثل في هولندا، حسبما تكشف عنه محاضر مداولات المجامع الكنسية. (انظر القرارات في شأن "شجرة أيار/ مايو" في مدونة ريتسماس (Reitsmas) . Sammlung VI, p. 78, 139 =

في الكنائس. ولئن تبقى في هولـندا مجال لازدهار فـنّ راق، واقعي النزعة بفظاظة أحيانـاً[65]، فذلك يدلّ فقط على أن التنظيم السّلطوي، ذا النظر على الحياة الأخلاقـية هناك، ما كان باستطاعته فرض نفوذه على هذه الاتجاهات، قـبالة نفوذ البلاط الملكي والفـئة الحاكمة (طبقة من أصحاب الدخل/ الريع)، وأمام نزوع بورجوازية صغرى، بلغت مستوى من اليسر، إلى عيش الرفاهة، بعد أن انحل الحكم قصير المدى للـنخبة اللاهوتية الكالـفـينية، لينتهي في نظام كـنيسة دولة متحفظ، مما جعـل الكالـفـينية تفقـد بصفة ملحوظة من جاذبيتها التقـشفـية[66]. وكان المسرح للمؤمن الطهوري

(65) يبدو من الجلي أن "نهضة العهد القـديم" والتوجه التقوي على إحساسات مسيحية معينة، معادية للجمالية في الفن، تعود في النهاية على سفر أشعياء الثاني (Deuterojesaja) والمزمور 22، قد ساهما بالضرورة في التمهيد لأن يكون القـبح موضوعاً من مواضيع الفن، وأن يكون للرفض التقوي لتأليه الخليقة دخل مدعم لذلك. لكن يبدو أيضاً أن الشك ما زال يسود فيها يتعلق بالتفاصيل. وفي الكنيسة الرومانية كانت دوافع مغايرة تماماً (ديماغوجية) هي التي أسفـرت عن ظواهر شبيهة ظاهرياً – ولو بمردود مختلف تماماً على الصعيد الفـني. ومن وقف متأملاً أمام لوحة رامبرانت (Rembrandt) "شاول وداوود" (في متحف Mauritshuis) لخال له أنه تحت وقع إحساس طهوري شديد مباشرة. ومن المحتمل أن يكون الشرح البارع للتأثيرات الثقافية الدينية في الفن الهولندي، الذي قدمه كارل نويمان في كتابه عن "رامبرانت"، قد بيّن حدود ما يتسنى معرفته حالياً فيما يهم مدى التأثيرات الإيجابية للبروتستانتية التقشفـية على الفن.

(66) لقد كانت عوامل شتى، يستحيل تطرقها هنا، السبب الحاسم في التغلغل الضئيل نسبياً للأخلاقيات الكالفـينية في مجرى الحياة العادية وتراجع العقلية التقشفية في هولندا منذ مطلع القرن السابع عشر (من ذلك أن الانفصاليين الإنجليز الذين فـروا إلى هولندا سنة 1608 استقبحوا تقصير الهولنديين في ممارسة راحة السبت)، وبالكامل تحت ولاية فريدريش هاينريش، والسبب في ضعف رواج الطهورية الهولندية عامة. وقد عادت أيضاً بنصيب على الدستور السياسي (نظام إقـليمي لكنفـديرالية تجمع بين المدن والمقاطعات) وعلى قدرة دفاعية دنيئة (اقتضى الحال بسرعة أن تدار حرب التحرير بالأساس بأموال من أمستردام وبفضل جيش من المرتزقة، وهو ما جعل الواعظين الإنجليز يشددون على خليط اللهجات "البابلي" عند الحديث عن الجيش الهولندي). بذلك ألقيت مأساة الحرب العقائدية بنصيب لا يستهان على عاتق آخرين، ولكن وفي نفس الحين أتلفت فرصة المشاركة في السلطة السـياسية. وبالعكس ساد الشعور في جيش كروموييل أنه جيش مواطنين متطوعين (Bürgerheer) – رغم التجنيد الإجباري بجزء ما – (ويسترعي الانتباه أن هذا الجيش ذاته أدرج من بين مراميه إلغاء الواجب العسكري – بداعي أن المحاربة لا ينبغي أن تكون إلا في سبيل مجد الإله ولغاية يرتضيها الضمير، لا لترضية نزوة أمير. إن الدستور العسكري الإنجليزي، الذي يبدو حسب المفاهيم الألمانية التقليدية "لا أخلاقياً"، قام في الأصل تاريخياً على دوافع جد "أخلاقية"، وتنزل وفقاً لرغبة العساكر لم يهزموا قط، ولم يوضعوا إلا مع عودة الملوكية (Restauration) في خدمة التاج الملوكي ومصالحه). ولم يمض على سينودس دودراخت نصف جيل حتى ظهر العساكر (Schutterijen) الهولنديون، الذين حملوا راية الكالفـينية خلال الحرب الكبرى، على لوحات الرسّام فرانز هالز (Frans Hals) في مظهر لا يوحي بـ"تـقـشف" إلا بما قـلّ. ولقد تكررت وشاعت احتجاجات السينودسات على سلوكهم وسيرتهم. إن المفهوم الهولندي، المعبَّر عنه بـ(Deftigkeit)، ينطوي على مزيج من "الاستقامة" المدنية/ بورجوازية العقلانية والاعتداد الطبقي المميز للفئة الراقية في مجتمع المدينة (Patrizier). وما زال ترتيب =

مدعاة استنكار[67]، وبصرف النظر عن الدحر القطعي للإباحة الجنسية ومشاهد العراء عن حيّز الإمكان، لم يقف موقفهم الراديكالي في ميداني الأدب والفنون عند حدّه. لقد كانت عبارات من قبيل الحديث التافه (Idle talk) والكماليات[68] (Superfluities) والتبجح المغتر (Vain ostentation) – وكلها تشير إلى سلوك لاعقلاني، غير هادف، وبالتالي غير تقشفي، فضلاً عن أنه لا يخدم مجد الإله وإنما الإنسان – متداولة سريعة الورود على اللسان لتفضيل غائيّة مجرّدة على أيّ زخرفة فنية. وينطبق هذا على وجه التمام فيما يرتبط بزينة الإنسان، كلباسه مثلاً[69]. لقد وجدت تلك النزعة القوية إلى

= أماكن الجلوس في الكنائس الهولندية حسب تفاضل طبقي يعكس إلى اليوم الطابع الأرستقراطي لهذا الكيان. لقد كان نظام الاقتصاد الخاص بالمدينة عائقاً للصناعة التي لم تعرف الازدهار إلا بفضل توافد اللاجئين، فكان بالتالي ازدهاراً من فترة لفترة. بيد أن التقشف الدنيوي، الكالفيني منه والتقوي، كان ذا مفعول في هولندا بنفس التوجه الذي اتخذه في بقاع أخرى (وحتى بمعنى "الادخار التقشفي الإلزامي"، كما يبرهن على ذلك غروين فان برينستيرير، وكما سنرى فيما يلي. وما غياب آداب جميلة في هولندا الكالفينية بالطبع من باب الصدف. انظر في خصوص هولندا مثلاً: Busken-Huët, *Hetland van Rembrandt* (وقد ترجم إلى الألمانية فون دير روب (Von der Ropp)). إن أهمية التدين الهولندي فيما أنه "ادخار تقشفي إلزامي"، تبرز بوضوح حتى في القرن 18، مثلاً من خلال مذكرات ألبيرتوس هالِّر (Albertus Haller). فيما يتعلق بخاصية التقييم الفني الهولندي ومسبباته انظر مذكرات Const. Huyghens (دوِّنت فيما بين 1629 و1631 وصدرت في أود، هولندا، سنة 1891). ليس في مؤلف غروين فان برينستيرير المذكور (*La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864) ما يفيد بحثنا بصفة معتبرة. - لقد كانت مستوطنة Nieuw-Nederland بأميركا اجتماعياً مثل حكومة شبه إقطاعية يترأسها باترونين (Patronen): أرباب تجارة كانوا يعيرون رأس المال، وكانت، على عكس مستوطنة إنجلترا الجديدة، تلقى صعوبة في استقطاب مهاجرين من "سواد الشعب".

(67) يجدر بالتذكير كيف أن سلطات المدينة، الطهورية، أغلقت مسرح مدينة ستراتفورد (Stratford-on-Avon) في زمن شيكسبير وخلال إقامته بالمكان في نهاية عمره. (يبرز حقد شيكسبير على الطهوريين وكرهه لهم في كل مناسبة). وحتى عام 1777 رفضت مدينة برمنغهام الترخيص بفتح مسرح بعلة أن في ذلك ما يحث على "الكسل" ويلحق بالتالي الضرر بالتجارة (Ashley, S. 7-8).

(68) ومن الأهمية بمكان هنا أيضاً أن الطهوري لا يعرف إلا الخيار بين هذا أو ذاك: إما إرادة ربانية أو غرور/ خيلاء مخلوقاتي. لذا ما كانت هناك في نظره أمور متساوية أخلاقياً (Adiaphora). واختلف الحال، كما سبق أن أشرنا، بالنسبة إلى كالفين: ما نأكل وما نشرب... إلخ، كلها أمور على حد السواء – شريطة أن لا تقع النفس في عبودية سلطان الشهوات – إن التحرر من "الدنيا" ينبغي أن يتحقق – كما لدى اليسوعيين – في التساوي/ اللامبالاة، ومن وجهة نظر كالفين: في استعمال عديم الاختلاف، عديم الشهوات للخيرات التي توافرها "الدنيا" (انظر ص 409 وما يليها من الطبعة الأصلية من كتابه *Institutio Christianae Relig.*) – وهو رأي كان أقرب للرأي اللوثري، منه لتحديدية الأتباع المتأخرين.

(69) إن تصرف الكويكر/ الصاحبيين في هذا المجال لمعروف. لكن منذ مطلع القرن 17 لم تكف جماعات اللاجئين بأمستردام، طيلة عشرية بأكملها، عن شن أعنف الحملات من أجل قبعات وبدلات أنيقة حسب الموضة لزوجة قسّ (في ذلك وصف طريف ممتع في كتاب ديكستر:.H. M. Dexter, =

حشر نمط العيش في قالب موحد، التي تساند اليوم الحرص الرأسمالي في "توحيد عيار" الإنتاج[70]، أساسها المعنوي في استنكار "تأليه الخليقة"[71]. وبالطبع لا ينبغي أن ننسى أن الطهورية كانت تحمل في طيّها عالماً من التناقضات والمفارقات، وأن الإحساس الفطري لدى زعمائها بالرّوعة في الفنّ، غير المقيدة بزمان، كان بدون شك على درجة أرقى ممّا في مناخ عيش "الفرسان" [النبلاء][72]، وأن عبقرياً نابغاً كالرّسام رامبرانت، ومهما قلت حظوظ سيرة عيشه في استرضاء الرّب الطهوري، كان في وجهته الإبداعية مديناً بصفة فائقة لبيئته الطائفية أيضاً[73]. لكن هذا لا يغير شيئاً في الوضع في مجمله بما أن الاستبطان القويّ للشخصية، الذي كان من الجائز أن يسفر عن تواصل تكوين مناخ

= *Congregationalism of the Last 300 years*,

وقد سبق صانفورد (المصدر المذكور) أن أشار إلى أن أسلوب قص الشعر للرجال، المعروف اليوم بـ "Haartour"، ليس إلا أسلوب الرؤوس المستديرة (Roundheads) الذي طالما كان محل سخرية واستهزاء، وأن لباس الطهوريين الرجال، الذي كان بالمثل عرضة للسخرية والاستهزاء، لا يختلف في الجوهر، من حيث المبدأ، عما يلبس في يومنا الحاضر.

(70) تجدر هنا أيضاً الإحالة على كتاب فيبلن سالف الذكر: *The Theory of Business Enterprise.*

(71) لا نلبث أن نعود من جديد إلى هذا الرأي، الذي يمكن من استجلاء أقوال كالتالي:
"Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing". Baxter, *Christian Directory*, p. 108) .
هنا يكمن الأمر الحاسم: ما ينفق لأغراض شخصية، يخصم مما يحق في سبيل مجد الإله.

(72) اعتاد بعضهم (داودن مثلاً) التذكير بأن كرومويل أنقذ أعمال الرسام رافاييل ولوحة مانتانيه "انتصار يوليوس قيصر"، بينما رام كارل الثاني بيعها. وكان لمجتمع عصر عودة الملوكية (Restauration) تجاه الأدب الإنجليزي موقف يتسم كذلك باللامبالاة أو بالرفض رأساً. وكانت البلاطات عامة خاضعة بشكل قوي لتأثيرات فرساي. إن تطرق مسالة الإلهاء عن متع الحياة اليومية في تأثيرها على عقل أرفع ممثلي الطهورية وأتباعها الذين تتلمذوا عليها لمهمة تتجاوز حدود هذه البسطة الموجزة. لقد صاغ واشنطن إرفنغ (W. Irving, *Bracebridge Hall*) التعبير عن هذا المفعول في أسلوب إنجليزي عادي قائلاً إنها (يقصد "الحرية السياسية"، ونترجم: الطهورية): "It Evinces Less Play of the Fancy, But More .Power of Imagination" – ويكفي أن نستحضر في الذهن مكانة أهل اسكتلندا في ميادين العلوم والآداب والاختراعات التقنية، وحتى في حياة المعاملات الاقتصادية بإنجلترا، لنستشف مدى قرب قول إرفنغ المقتضب من الصحة. – ولا داع لنا هنا للحديث عن أهمية تطور التقنية والعلوم التجريبية. وتبرز العلاقة أيضاً وبصفة شاملة في الحياة اليومية: في نظر الكويكر مثلاً فإن أوجه الترفيه "المباحة" تتمثل في (حسب باركلاي): زيارة الأصدقاء، مطالعة الكتب التاريخية، التجارب الرياضية والفيزيائية، البستنة، تجاذب الحديث حول عمليات اقتصادية وأحداث أخرى في العالم. – والسبب هو ما تناولنا بالشرح فيما سبق.

(73) في كتاب كارل نويمان عن "رامبرانت" شرح ممتاز في هذا الشأن جدير بالرجوع إليه لمقارنة الملاحظات الواردة أعلاه في ضوئه.

العيش الطهوري، انعكس مفعوله خصوصاً في الأدب، وعبره في أجيال موالية لاحقاً.

ولئن تعذر علينا الخوض الدقيق في تأثيرات الطهورية من جميع هذه الجوانب، فحسبنا أن نستحضر أن استباحة استساغة المنتجات الثقافية، الموجهة على محض الاستمتاع الجمالي أو الرياضي، كانت تصطدم دوماً بعائق مميز واحد: هو كونها لا ينبغي أن تكلف مالاً. فالإنسان لا يعدو أن يكون وصيّاً ناظراً على الخيرات التي عهدت إليه بفضل نعمة الإله، فعليه إذن، على غرار الخادم في الإنجيل، أن يحاسِب على كل قرش أوكل إلى عهدته. لذا فإنه، وعلى أقل تقدير، من المستكره تبذير شيء منه لغاية لا تهدف إلى إعلاء مجد الإله وإنما هي تصبّ في المتعة الذاتية[74]. ومن، ممّن كان متنبهاً، لم يعترضه، إلى حاضرنا هذا، ممثلون عن وجهة النظر هذه[75]؟ إن فكرة التزام الإنسان بمسؤولية حيال ما عُهد إليه من ملك، ينصاع إليه كوصيّ، بل حتى كـ"آلة كسب"، في خدمته، تنسدل على الحياة بثقلها الصقع. وبقدر ما كان الملك واسعاً بقدر ما ثقل الشعور بالمسؤولية – إذا ثبتت لدى المعني نفسية العيش التقشفية – في اتجاه رعايته كاملاً في سبيل مجد الإله وتثميره بكدّ لا يكل. ومثلما هي الحال بالنسبة إلى العديد من مكونات العقلية الرأسمالية الحديثة، فإن نشأة أسلوب العيش هذا في بعض جذوره يعود أيضاً إلى العصر الوسيط[76]؛ إلا أنه لم يلق أرضيته

---

(74) انظر مثلاً الوصف المعروف للعقيد هتشنسون (Colonel Hutchinson) (كثيراً ما يستشهد به، مثلاً: Sanford a. a. O., S. 57) الوارد في سيرة حياته من تأليف أرملته. بعد استعراض كافة خصاله الشهمة النبيلة وطبعه المائل لحياة اللهو والمرح، يرد ما يلي: "He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly" – وعلى شبه كبير بذلك نجد المثال الأعلى للمرأة الطهورية، المتفتحة على العالم والجيدة التكوين، التي تظهر (في ضوء خطبة تأبين ماري هامر لباكستر؛ انظر: *Works of Pur. Div.*, p. 533)، من جهة أخرى، شحة بخيلة في أمرين: أولاً الوقت وثانياً النفقات في البذخ واللهو.

(75) أتذكر – علاوة على أمثال عديدة أخرى – بالأخص رجل صناعة حقق في أعماله نجاحاً باهراً وصار على ثراء كبير، نصحه الطبيب مرة، على إثر حرج في جهاز الهضم، أن يتناول نصيباً من المحارة، فلم يكن يذعن إلا بعد عناء كبير. وكان مؤسساً لعدد من المشاريع الخيرية و"ندي اليد"، مما يدل على أن صدوده كان من رواسب ذلك الإحساس "التقشفي"، الذي كان يرى في الاستمتاع الشخصي بالملك منكراً أخلاقياً، ولم يكن بأي حال من باب "البخل" أو ما شابه.

(76) في هذا الاتجاه تتدرج نزعة الفصل بين المعمل أو المتجر، أي الحيز الاقتصادي عامة، ومحل السكن والحيز الخاص – بين المنشأة والاسم – بين رأس مال المشروع والثروة الخاصة، نزعة إلى جعل المشروع الاقتصادي مثل (Corpus mysticum) (في البداية ثروة الشركة على الأقل). انظر مقالي "الشركات التجارية في العصر الوسيط".

الأخلاقية الصلبة إلا في أخلاقيات المذهب البروتستانتي التقشفي. وأهمية أسلوب العيش هذا في تطوّر الرأسمالية ونموّها واضحة ببداهة[77].

لقد أثر التقشف البروتستانتي الدنيوي – هكذا يجوز لنا أن نلخص ما سبق – تأثيراً فاعلاً بكل سطوة ضد الاستمتاع الاعتباطي بالملك، فقيّد الاستهلاك، لاسيما الاستهلاك المبني على الترف والبذخ. وفي المقابل فإنه خلص، من حيث المفعول النفساني، كسب الأرزاق من المعوقات التي كانت تفرضها الأخلاقيات التقليدية النزعة، وحلّ القيود التي كانت تكبل السّعي إلى الرّبح، لا بإضفاء الشرعية عليه فحسب، بل كذلك باعتباره (في المعنى الذي بيّناه) سليل إرادة الإله رأساً. ولم يعد الصّراع ضد الملذات الحسّية والتعلق بالأمتعة غير الروحية، مثلما بيّن بجلاء، فضلاً عن الطهوريين، ممجّدُ مذهب الكويكر الكبير، باركلاي، كفاحاً مناوئاً للكسب العقلاني، بل معارضاً للاستعمال اللاعقلاني للملك. بيد أن هذا الاستعمال كان يندرج في تقييم أشكال الترف الظاهرة، كما كانت مألوفة في ذوق الطبقة الإقطاعية، على أنه من باب تأليه الخليقة[78]، فيستوجب اللعنة، عوض أن يكون استعمالاً

(77) لقد سبق أن أشار سومبارت، موفقاً، إلى هذه الظاهرة المميزة في كتابه عن الرأسمالية (*Kapitalismus*، الطبعة الأولى). والملاحظ فقط أن تراكم الثروة ينجم عن مصدرين سيكولوجيين اثنين، يختلفان كل الاختلاف. يعود الأول إلى فجر العصور القديمة ويبرز في شكل مؤسسات وقفية وأملاك القبيلة ووصايا استثنائية... إلخ. مثلما يبرز، بنفس الجلاء أو بأكثر منه، في السعي إلى بلوغ نهاية العمر على درجة عليا من القدرة المادية. وبعد تأمين بقاء "المشروع" ودوامه، حتى إن كلف ذلك المسّ بالمصالح الشخصية لأغلبية الأبناء المعنيين بالإرث. ويتعلق الأمر في هذه الحالات، إلى جانب الرغبة في تحقيق حياة مثالية، في كنف الانجاز الشخصي، تتجاوز الموت، ومن هنا بلوغ العلى والوجاهة على رأس العائلة، أي إرضاء غرور تستهدفه شخصية المؤسّس، المزدادة اتساعاً، وبالتالي، وبأي حال، تحقيق أهداف ذاتية أنانية بالأساس. ويختلف الحال فيما يهم ذلك الخافز "البورجوازي" الذي نحن بصدد النظر فيه هنا: فتتبادر حكمة التقشف القائلة : "عليك أن تزهد في الدنيا، ينبغي أن تزهد في الدنيا"، التي تصبح، في ترجمة رأسمالية إيجابية: "عليك أن تسعى للكسب، ينبغي أن تسعى للكسب"، أي، وفي صيغتها اللاعقلانية، وبكل بساطة، بمنزلة الأمر المطلق. وهكذا انحصر الدافع لدى الطهوريين في خدمة مجد الإله والواجب الشخصي، لا في غرور الإنسان، وصار اليوم متوقفاً على الواجب حيال "الدعوة/ المهنة" فقط. ومن رغب استلهام فكرة عن نتائج ذلك القصوى يكفيه أن يستذكر تلك النظرية لبعض الأمريكان من أصحاب المليارات، القائلة إنه لا ينبغي ترك المليارات المكتسبة للأبناء، حتى لا يحجموا عن أداء الحسنة الأخلاقية بأن ينكبوا بأنفسهم على العمل والكسب – ولو أن ما تبقى من ذلك اليوم لا يعدو أن يكون "فقاعة صابون" "نظرية".

(78) يمثل هذا – كما ينبغي التنصيص عليه تكراراً – الغرض الديني الحاسم (إلى جانب أوجه النظر التقشفية المحضة، المتعلقة بكبت الشهوات الحسية)، كما يبرز ذلك جلياً بصفة خاصة لدى الكويكر/ الصاحبيين.

وفق ما أراده الإلـه، أي عقلانيـاً ونفعيـاً، صالحاً لأغراض عيش الفرد والمجموعة. وليس المرام فرض الخضي[79] والحرمان، وإنما جعـل صاحب الملك يستعمل ملكه في أمور ضرورية وعملية وذات نفع. ومن المعبّر في هذا الصّدد أن لفظة وثارة (Com-fort) تنطوي في دلالاتها على الغايـات الاستعمالية المباحة أخلاقيـاً؛ وبالطبع ليس من قـبيل الصدف أنّ تطوّر نسق العيش المرتبط بهذه اللفظة وقع التفطن إليه بادئ ذي بدء، وبأوضح ما يكون، لدى أكثر من مثـل هذه النظرة إلى الحياة في شموليتها التزاماً، أي الكويكر/ الصاحبيين. لقد قـابـل هؤلاء البهرج والتظاهر المميز لأبهة النبلاء، التي ترتكز على أساس اقتصادي غير متين، وتؤثر رونقـاً مهلهلاً في بساطة مجرّدة، بنموذج مثالي قوامه الوثارة النظيفة النقـية والمتماسكة للبيت البورجوازي[80] (Home).

ووقـفـت النزعة التقشفية إلى جنب قطاع الإنتاج للثروة الاقـتصادية الخاصة تناهض فقدان الحقوق وتجاوزها بمثـل ما ناهضت الجشع الغريزي الصرف – فقد كان هذا أصلاً ما عكفت على استقـباحه بوصفه نهم، جشع (Covetousness) وعبادة المال (Mammonismus) وما إلى ذلك: بمعنى أن يسعى المرء إلى الثراء لا لشيء إلا ليكون ثريـاً. وقد كان ينظر إلى المُلك في حد ذاته على أنه الإغواء. إلا أن التقـشف كان يشكل هنا تلك الطاقة "التي تريد دوماً الخير وتولـد دوماً الشرّ" – الشرّ حسب مفهوم النزعة، أي الملك وما يتمخض عنه من إغراءات. إذ إنه [المذهب التقشفي]

---

(79) وهو ما قابله باكستر: Baxter, *Christian Directory*, p. 12,
بالرفض، باعتماد الحجج المألوفة لدى اليسوعيين: ينبغي تلبية ما للجسد من رغبات وإلا لأصبح له المرء عبداً.

(80) لقد تكون هذا المطمح المثالي بصفة خاصة في مذهب الكويكر منذ بداية نشأته، كما برهن عليه فاينغارتين في أعماله حول "كنائس الثورة الإنجليزية". وبالمثل ساهمت استدلالات باركلاي (المصدر نفسه، ص 519، 533) العميقة في تبيان هذه الأوجه بمنتهى الوضوح. وكان يحرض على تلافي: 1) الغرور المرتبط بالخليقة، أي كل أوجه التظاهر، وتوافه البهرجة، واستعمال أشياء تنعدم فيها الغاية العملية أو تبجيلها لمجرد ندرتها (أي من باب الخيلاء) – 2) استعمال الملك بقلة ضمير كأن ينفق المرء في حاجيات قليلة الضرورة عوض ترجيح الكفة لحاجيات الحياة الضرورية ولضمان المستقبل: وبهذا يصح القول إن المؤمن على عقيدة الكويكر كان بمنزلة "قانون جوال لحدود ما هو نافع". "Moderate use of the creature" هكذا يقول معيار التصرف القويم – لكن يتعين الحرص على جودة المواد/ الأقمشة ومتانتها، طالما لا يقود ذلك إلى الاغترار/ الخيلاء (Vanity). انظر في هذا الخصوص صحيفة *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, Nr. 216ff. (بصفة خاصة في موضوع جودة المواد/ الأقمشة ومتانتها عند الكويكر، انظر: Matthias Schneckenburger, *Vorlesungen*, S. 96f.).

لم ير فقط، بالاستناد إلى العهد القديم وبالتوازي التام بالتقييم الأخلاقي "لأعمال البرّ"، في السّعي إلى الثراء كغاية لذاتها أقصى درجات المنكر، وفي بلوغ الثراء كثمرة العمل المهني بركة ربانية؛ وإنما أيضاً، وهو الأهم، فإن التقدير الدّيني للعمل المهني الدنيوي، الثابت الدؤوب والمنتظم، بوصفه أرفع الوسائل التقشفية على الإطلاق، وفي ذات الحين أضمن وأجلى مظاهر التبرير لمن وُلد من جديد، وأدل شيء على صحّة إيمانه، لا بد إذن أن يكون العمل المهني أقوى الدوافع لرواج ذلك التصوّر للحياة الذي نعتناه في سياقنا هذا بـ"عقلية" الرأسمالية[81]. وإذا ربطنا الآن الدعوة إلى الحدّ من الاستهلاك، كما رأينا، بهذه الإباحة الجارفة للسّعي إلى الكسب ببعضها البعض لارتسم لنا ما عسى أن تأتي عن ذلك: تكوين رأس مال عن طريق ادخار لزومي من باب التقشف[82]. ومن البدهي أن العقبات، التي كانت تقف عرضة لاستهلاك ما تمّ كسبه، عادت بالفائدة على التوظيف الإنتاجي لهذا في شكل رأس مال استثماري. أما عن قيمة هذا المفعول كمّاً فذلك ما يتعذر بالطبع حصره

(81) سلف أن نبهنا أننا لا نتطرق هنا مسألة الارتباط الطبقي للحركات الدينية (انظر المقالات حول "أخلاقيات الاقتصاد وأديان العالم الكبرى"). لكن لكي نرى أن باكستر، مثلاً، الذي اعتمدناه في هنا السياق بالدرجة الأولى، لم يتفحص الأمور بمنظار "بورجوازية" ذلك العصر، يكفي استحضار أن في ترتيبه للمهن حسب ما يرتضيه الإله، وبعد المهن الفكرية والعلمية، يأتي أولاً المزارع (Husbandman) ثم، وفي درجة تالية، البحارة وتجار الملابس والأقمشة، والكتبيين والخياطين... إلخ ودون نظام. ومن الجائز أن يكون المقصود بالبحارة (Mariners) صيادي السمك أو النوتية على السواء. - واختلف الحال في ما جاء ذكره من أقوال مستمدة من التلمود. انظر مثلاً: Karl August Wünsche, *babylon. Talmud*, II, S. 20-21. وأجملت أقوال الحاخام اليازار - ولو أنها لم تقبل دون نقاش - على أن المعاملات التجارية تفضل على أعمال الزراعة (*Vermittelnder* II 2, S. 68): في ما ينصح به لاستثمار رأس المال: الثلث في الأرض والعقار، الثلث في المتاع والبضاعة والثلث الآخر أموال جاهزة نقداً).

ويجدر التنبيه هنا للذين لا يرتاح ضميرهم السببي دون تعليل اقتصادي (أو "مادي"، كما يحلو للبعض أن يقول، للأسف)، أنني أعتبر تأثير التطور الاقتصادي في مصير التكوين الفكري الديني على درجة عالية من الأهمية، وأني سوف أعمد آتياً إلى محاولة شرح كيف دارت العمليات التكيفية المتبادلة وتشكلت علاقاتها ببعضها البعض. إلا أن تلك المضامين الدينية لا تتيسر للاستنباط "اقتصادياً". إنها، من جهتها - وهي حقيقة لا تتزعزع - العناصر الملموسة الأقوى هيمنة في "الطابع القومي"، كما أنها تنطوي في كنف ذاتها على شرعيتها الذاتية وسلطتها الجبرية. أما الفروقات الأكثر أهمية - تلك التي بين اللوثرية والكالفينية - فإنها في الأغلب، وطالما أتيح لعوامل غير دينية أن تتدخل، سياسية المصدر.

(82) هو ذا ما خطر ببال برنشتاين لما صرح في مقاله سالف الذكر بأن "التقشف فضيلة بورجوازية". وكانت عروضه الأولى التي ألمعت إلى هذه الارتباطات المحورية. إلا أن الارتباط أكثر اتساعاً وشمولية مما توقع. ذلك أن الأمر الحاسم لم يتوقف على مجرد التراكم الرأسمالي، بل شمل أيضاً العقلنة التقشفية للحياة المهنية قاطبة.

بالأرقـام على وجه التدقـيق. ويتجلى هذا السياق في إنجلترا الجديدة بصفة خاصة بالملموس، ما جعله لم يغب عن نظر مؤرّخ باهر مثـل دويـل[83] (Doyle). ولكن في هولـندا أيضاً، التي لم تسيطر عليها الكالفـينية المتزمتة في الواقع سوى طيلة سبع سنوات، أسفرت بساطة العيش التي سادت في الأوساط الدّينية الجادّة، وبتوافر ثروات طائلة، عن رغبة جامحة وإدمان في ركم رؤوس الأموال[84]. ثم إنّه من البدهيّ أن النزعة الفاعلة في كل زمان ومكان، بما في ذلك في حاضرنـا، إلى "إضفاء صفة النبـل" على الثروات البورجوازية كانت تلقى في نفور الطهورية حيال أشكال العيش الإقطاعية ما يعيقها. لقد عزا مؤلفون في الاقـتصاد المركـنتيلي من القرن السّابع عشر تفوّق الطاقة الرأسمالية الهولـندية على إنجلترا إلى أنّه، على عكس ما كان يجري هنا، لم تكن الثروات حديثة الامتلاك تهدف، بالاستثمار في الملكية الزراعية والتعدية – وهنا تكمن الغاية الأساسية، وليس فقط في شراء الأراضي – إلى تقاليد عيش الطبقة الإقطاعية، إلى الارتقاء الطبقي، الشيء الذي قد يفقـدها إمكانية التثمير والاستغلال الرأسمالي[85]. إن التقـدير حيال القطاع الزراعي – الذي لم يعز الطهوريين أيضاً، بوصفه

---

(83) انظر: John Andrew Doyle, *The English in America*, vol. II, ch.1,

لقد كان وجود شركات لصناعة الحديد (1643) ومعامل نسيج (1659) (علاوة على ازدهار الصناعات اليدوية الراقي) تنتج للسوق في إنجلترا الجديدة، زمن الأجيال الأولى بعد تأسيس المستوطنة، عبارة عن مفارقات تاريخية، من وجهة نظر اقتصادية صرفة، وشكل نقيضاً لافتاً للأوضاع القائمة في الجنوب ولمنطقة رود ايلاند، التي لم تكن كالفـينية بل كانت تتمتع بحرية الضمير بأتم ما يكون، والتي أخبر عنها تقرير حكومي من سنة 1686، ورغم امتلاكها ميناءً ممتازاً: "The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us " (Samuel Greene Arnold, *Hist. of the State of Rhode Island*, p. 490),

ويكاد ينعدم أدنى ارتياب في أن الفـرض على إعادة استثمار ما تـمّ ادخاره من رأس مال، ناجم عن المبدأ الطهوري في تحديد الاستهلاك، كان له دخل في ذلك. بالإضافة إلى الدور الذي لعبه نظام الضبط والتأديب الكنسي (Kirchenzucht)، الذي سنعود للحديث عنه.

(84) لقد بيّن بوسكن هويي (Busken-Huët) إن هذه الأوساط سرعان ما تقـلصت في هولندا. ومهما كان فقد أكد باسكين – هيويت غروين فان برينستيرير، متحدثاً عن العصر الذي تلا معاهدة فاستفاليا للسلام [أي بعد 1648]: "De Nederlanders verkoopen veelen verbruiken wenig" (G.v.P.; Handbuch der Geschichte v.h.V. 3. Aufl., § 303 Anm., S. 254).

(85) فيما يهم إنجلترا هناك عريضة، أوردها [المؤرّخ الألماني] رانكه (Leopold von Ranke, *Englische Geschichte*, IV, S. 197)، تقـدم بها نبيل مناصر للملوكية على إثر دخول كارل الثاني لندن، يؤيد بها حجراً قانونياً على اقـتناء الأملاك الزراعية برأس مال بورجوازي، بغية حمله على الانكباب على التجارة فحسب. – لقد توخت هيئة الأوصياء على العرش (Regenten) الهولنديين التميز بذاتها كـ"طبقة" والانفصال عن فـئة أعيان/ وجهاء المدن (Patrizier) البورجوازية الأصل، وذلك باشتراء أملاك الفرسان النبلاء العريقة (انظر التـشكي، من عام 1652، من تحول هيئة =

من أبرز مجالات الكسب – الإيجابي من الناحية الدينية أيضاً (في رأي باكستر مثلاً)، لم يكن موجهاً إلى النبيل الإنجليزي صاحب الإقطاع (Landlord)، بل إلى المزارع الحرّ (Yeoman) والمزارع صاحب الضيعة (Farmer)، وفي القرن الثامن عشر لا إلى النبيل الألماني (الشرقي) صاحب الإقطاع (Junker)، بل إلى المزارع "العقلاني"[86]. لقد شهد المجتمع الإنجليزي على امتداد الزمن، بداية من القرن السّابع عشر، انفصاماً بين فئة كبار الإقطاعيين (Squirearchie)، هذه الشريحة التي تمثل "إنجلترا العتيقة المرحة"، والأوساط الطهورية الشديدة الارتباك فيما يتعلق بنفوذها الاجتماعي[87]. وما زال الوجهان، وجه ينم عن بهجة عيش ساذجة لا تقوّض، والآخر عن تحكم في الذات صارم الانضباط والتحفظ، وشديد الارتباط الأخلاقي حسب المألوف، ينعكسان إلى يومنا هذا جنباً إلى جنب في صورة "الطبع القومي" الإنجليزي[88]. وبالمثل يسري عبر فجر تاريخ الاستيطان في أميركا الشمالية التناقض الحادّ بين "المغامرين" الذين أنشؤوا المزارع بفضل كدّ خدم مأجورين (Indented Servants) وطمحوا إلى اتباع نمط عيش السّادة الإقطاعيين، وذهنية الطهوريين "البورجوازية" بصفة خاصّة[89].

= الأوصياء على العرش من تجار إلى أصحاب ريع – ورد نصه في: (Robert Fruin, *Tien jeren uit den tachtigjarigen oorlog*). ولم تكن هذه الأوساط في قرارة نفسها البتة كالفينية بصفة جدية. كما أن اللهفة على النبالة والألقاب في دوائر واسعة من البورجوازية الهولندية في النصف الثاني من القرن السابع عشر تحث على توخي الحذر في مدى صحة تلك المقارنة المضادة للأوضاع الإنجليزية قبالة الأوضاع الهولندية. لقد أدى هنا تفوق سلطة الأموال الموروثة إلى تقويض العقلية التقشفية.

(86) على إثر فترة الابتياع المكثف للضيعات الإنجليزية برؤوس أموال بورجوازية تلا عصر الازدهار الكبير لقطاع الزراعة الإنجليزي.

(87) إلى حد القرن الجاري هناك من أصحاب الإقطاعات (Landlords) إنكليكانيون من امتنع عن قبول الانشقاقيين (Nonconformisten) كمستأجرين. (حالياً يكاد الشقان الكنسيان يتساويان عدداً، بينما داوم "الانشقاقيون" في سابق الحال على وضع الأقلية).

(88) لقد أحق ليفي (في مقال صدر حديثاً في: Archiv f. Sozialwiss., S. 46, 605f.) في التنبيه إلى أن الشعب الإنجليزي، حسب ما يستنبط من ملامح شتى عن "طبعه"، لا يميل بأكثر قدر من غيره من الشعوب، بل – وبالأصح بأقل منها – إلى تقبل إيطوس تقشفي وخصال بورجوازية: إنه كان (ومازال) في جوهره مجبولاً بالأساس على حياة اللهو والمرح بغلظة وفظاظة. وقد برز عنفوان التقشف الطهوري في زمن هيمنته، وبتلك الدرجة المدهشة، بقدر ما تحقق لأتباعه من تلطيف في هذه السجية.

(89) رأي يتكرر أيضاً باستمرار في نص دويل (Doyle). وما انفك الغرض الديني يؤدي دوراً حاسماً في موقف الطهوريين (لم يكن دائماً العنصر الحاسم الوحيد، بالطبع). وكانت المستوطنة (تحت زعامة وينثورب (Winthrop)) تستجيب لهجرة نبلاء (Gentlemen) إلى ماساتشوستس شريطة أن ينضم هؤلاء إلى الكنيسة. ولأجل نظام الضبط والتأديب الكنسي (Kirchenzucht) حُرص على أن تبقى =

وهناك حيث تغلغـل نفوذ التصوّر الطهوري للحياة فإنه – وفي هذا بالطبع ما هو أهمّ بكثير من مجرد تحسين ظروف تكوين رؤوس الأموال – عاد بالفائدة على النزوع إلى منتهج عيش "بورجوازي"، عقلاني اقـتصـادياً؛ لقد كان ذلك لهذا الأخير الدعامة الجوهرية الأولى، والوحيدة، بالأخص، ذات الفاعلية الحاسمة بجلاء. إنه واكب انبعاث "إنسـان الاقـتصـاد" الحديث عند نشأته. صحيح أن مُثـل الحياة الطهورية هذه لا تدع أن تخفق إذا تعرضت لاختبار جدّي لقـدرة الصّمود أمام "إغراءات" الثروة، التي كان الطهوريون أنفسهم على أتـمّ الدراية بها. فكثيراً ما يعترضنا أتباع أصليون للفكر الطهوري في صفوف الشرائح الآخذة في الصعود[90]، من البورجوازية الصغرى والمزارعين أصحاب الضيعات (Farmer) و"أصحاب الأملاك السعداء"، وحتى من بين الكويكر/ الصاحبيين، على استعداد، في كثير الأحيان، للتنكر للمثـل العليا القـديمة[91]. وكان هو ذا المصير ذاته الذي ما انفـك يدهى سلف التقشف الدنيوي، أي تقشف رهبانية الأديرة في القرون الوسطى: إذا أشعّ التسيير الاقـتصـادي العقلاني بكامل مفعوله في هذا المكان، حيث تستتب حياة مرتبة، فائقة في التنظيم المنهجي، ومتزهّدة في الاستهلاك، فـإن المُلك المستحوذ عليه يؤول إما إلى الاندماج مباشرة – كما في العهد السّابق للانقسام العقائدي – في النبالة، أو أن النظام الصّارم المعمول به في الأديرة يصبح مهدّداً بالانهيار، مما يقـتضي تدخل "إصلاح" من "الإصلاحات" الدينية العديدة. وما تاريخ النظم التي تسير عليها الطوائف الرّهبانية بأسره، نوعاً ما، سوى

= المستوطنة منغلقة على ذاتها. (لقد تم استيطان نيوهمبشاير ومـاين على أيدي تجار انكليكان كبار أنشؤوا مزارع لتربية المواشي. ولم يستتب هنا سوى ترابط اجتماعي ضئيل جداً). منذ 1632 كان هناك تشكٍ من نهم أهل إنجلترا الجديدة و"لهفـتهم على الربح" بصفة مشطة (انظر مثلاً: William B. Weeden, *Economic and Social History of New England*, I, p. 125).

(90) وهو ما سبق أن شدد عليه بيتّي (المصدر نفسه)، وتحدثت كافة المصادر المعاصرة دون استثناء عن أتباع الطوائف الطهورية، من تغطيسيين باتيست وكويكر ومينونيين، بوصفهم، جزءاً، من أوساط معوزة، وجزءاً من أوساط رأسمالية صغيرة. إلا أنه من هنا، وليس على أيدي كبار الممولين من احتكاريين ومزودي الدولة ومقرضيها ومقاولين استعماريين ومستثمرين... إلخ، نجم ما كان الملمح المميز للرأسمالية في الغرب: التنظيم الاقتصادي الخاص البورجوازي للعمل الصناعي (انظر مثلاً: George Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries* (London: [n. pb.], 1914), S. 196ff.). لتأكد أن أهل العصر ذاتهم كانوا على وعي بهذا التناقض، انظر: Henry Parker, *Discourse Concerning the Puritans* (1641) – وفيه أيضاً تشديد على الخلاف ضد باعثي المشاريع وأتباع البلاط.

(91) انظر حول الشكل الذي برز عليه هذا في سياسة بانسلفـانيـا في القرن الثامن عشر، وخاصة أثناء حرب التحرير: Isaac Sharpless, *A Quaker experiment in Government Philadelphia* (1902).

صراع متجدّد باستمرار مع مشكلة المفعول المعلمِن للمُلك. وينطبق نفس الشيء، بمقياس رفيع، على تقشف الطهورية الدنيوي أيضاً. إن الصّحوة القوية التي اندلعت عن مذهب الميثودية، والتي سبقت ازدهار الصناعة الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر، لحريّةٌ بأن تقارن بحركة إصلاح للأديرة الرهبانية كالتي ألمعنا إليها. ويجدر بنا هنا أن نسوق مقطعاً لجون ويسلي[92] شخصياً، مؤهلاً بأفضل حال لكي يكون شعاراً في مطلع كل ما سبق ذكره. إذ إنه يبرز كيف أن زعماء المذاهب التقشفية أنفسهم كانوا على تمام الوعي بالارتباطات، المتناقضة ظاهرياً، التي ورد شرحها[93]. يقول ويسلي:

"إنني أخشى أن يكون المضمون الدِيني قد تقلص بقدر ما نمت الثروة. لذا لا أرى كيف يمكن، حسب طبيعة الأمور، أن يكتب الدوام لإعادة إحياء لتديّن صحيح. فالدين لا بد أن يولد حافزاً على النشاط الاقتصادي (Industry) وعلى الاقتصاد في العيش (Frugality) على السّواء؛ إلا أنه لا مناص لهذين من أن يولدا الثروة. لكن إذ نمت الثروة نما معها الكبرياء والأهواء وعشق الدنيا على مختلف أشكاله. فكيف يمكن للميثودية، وهي ديانة القلب، ولو أنها مازالت حالياً في نضارة شجرة ليّنة العود، أن تستمرّ على هذه الحال؟ إن الميثوديين يدأبون في كل حدب وصوب على الكد والادّخار، وبهذا تنمو ممتلكاتهم وتزداد. وتبعاً لذلك فإنهم يزدادون كبرياء وأهواء، وشغفاً بالملذات الحسّية والدنيوية، وغطرسة في الحياة. ولئن ظل الدّين قائماً شكلياً فإن الروح تضمحل تدريجياً. أفلا من سبيل لوضع حدّ لهذا التداعي المستمرّ للدّين المحض؟ لا ينبغي علينا أن نمنع الناس من أن يدأبوا

---

(92) يرد المقطع في كتاب ساوثي عن سيرة حياة ويسلي (الفصل 29). وتمكنت من هذا الخبر، وكنت أجهله، بفضل رسالة من الأستاذ أشلاي (1913). وقد استشهد ترولتش مراراً بهذا المقطع (وكنت وافيته به لهذا الغرض).

(93) ينصح بقراءة هذا المقطع لكل الذين توهموا اليوم أنهم أكثر اطلاعاً على هذه الأمور وفطنة من زعماء الحركة ذاتهم ومعاصريها، الذين كانوا، كما نرى، واعين كل الوعي بما فعلوا – وعلى أي أخطار أقدموا. إنه حقاً لا يستقيم أن يتوخى بعضهم، على غرار أنفار من نقادي، دحض حقائق لا شك فيها، ولم يسبق أن شكك فيها أحد، قمت من جهتي فقط بمزيد فحص عواملها الضمنية، ورفضوها بكل بساطة، لشديد الأسف. لم يرتاب أحد في القرن 17 في شأن هذه الارتباطات (انظر: .(Thomas Manley, *Usurry of 6% Examined* (London: Thomas Ratcliffe, 1669), S. 137 وقد عالجها كأمر بدهي شعراء، علاوة عما ذكرنا من الحديثين، من أمثال هاينريش هاينه وكيتس، ورجال علوم كماكوولي وكننغهام وروجرز، وكتاب كماثيو أرنولد. انظر، من بين أحدث ما صدر: William James Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913). وقد عبر لي هذا الأخير بالمراسلة عن تأييده الكامل. انظر في شأن المسألة ككل مقالة ليفي المذكورة أعلاه.

على الكدّ والاقتصاد، بل يجب علينا أن نحثّ كل المسيحيين على الربح قدر ما استطاعوا وأن يقتصدوا قدر ما استطاعوا، أي، في الحاصل، أن يصبحوا أغنياء". (ثم إنه يردف بالوعظ بأن "الذين يربحون ما استطاعوا ويقتصدون ما استطاعوا" عليهم "أن يجودوا بما استطاعوا"، لكي ينمو رصيدهم من النعمة الإلهية ويوفروا لأنفسهم كنزا في ملكوت السّماء.) - وهكذا نرى أنه بحذافيره ذات السّياق الذي نحن بصدد معالجته[94].

وكما صرّح ويسلي، فإن تلك الحركات الدينية العارمة التي كمنت أهميتها بالنسبة إلى التطور الاقتصادي في أول المقام في مؤثرات تربيتها التقشفية، لم تبادر في ترويج مفعولها الاقتصادي الكامل بانتظام إلا بعد أن تجاوز الحماس الديني المحض ذروة أوجه، وأخذ التشنج المصاحب للبحث عن ملكوت السماوات يتقلص تدريجياً لينحلّ في خصال مهنية مجرّدة، وطفق الأصل الدّيني ييبس ويضمحل شيئاً فشيئاً ليترك مكانه لانشغال دنيوي نفعي الصفة. أي، لكي نعبر بتعبير داودن، حينما تقدم في المخيّل الشعبي "روبنسن كروزو"، "إنسان الاقتصاد" المنعزل، الذي كان على هامش نشاطه يؤدي عملاً تبشيرياً[95]، ليحتلّ مكان شخصية "الحاج" في رواية بونيان، الذي انبرى في توقه إلى ملكوت السّماوات يلهث عبر "سوق الخُيلاء الموسمية". وحين أضحى المبدأ الداعي إلى "أن تفعل ما هو الأفضل في العالمَيْن" سائداً مأثوراً، تحتّم في نهاية الأمر - مثلما لاحظ داودن أيضاً - أن يُدرج الضمير النقيّ في عداد الأدوات المريحة للحياة "البورجوازية"، وهو ما يترجم عنه بألطف ما يكون المثل الشعبي الألماني، الرامز إلى "الوسادة الوثيرة". إنّ ما ترك ذلك العصر النابض حيويّة عقائدياً في القرن السّابع عشر لوريثه، النفعي النزعة، يتمثل في ضمير مفرط الارتياح - لا بأس أن ننعته بالفريسي (Pharisäisch) - فيما يهمّ كسب المال، ولئن لم يتحقق ذلك دوماً بأساليب مستباحة. وانقرض آخر ما تبقى من المبدأ

---

(94) ولعل أبين دليل على أن الارتباطات نفسها كانت بديهية في نظر الطهوريين في أوج عصرهم الكلاسيكي هو أن نجد شخصية سيد المال - الحب (Mr. Money-Love)، في رواية بونيان، تحاجج بالقول: "ينبغي أن يكون المرء ديّناً لكي يصبح غنيّاً، مثلاً للرفع من عدد زبائنه"، أما التسبب في أن يصبح المرء ديّناً، فما ذلك بذي أهمية (انظر ص 114 من طبعة Tauchnitz).

(95) كان ديفو (Defoe) تابعاً متحمساً لمنحى الانشقاقيين (Nonconformist).

القائـل بأن "التاجر يكاد لا يلقى رضاء الإله"[96]. ونشأ إيطوس مهـني "بورجوازي" متميّز. وصار بوسع المقاول "البورجوازي"، يحدوه الوعي بالحظوة بالنعمة الإلهية بأتمّها وبالتنعم ببركة الإله بصفة بيّنة مرئية، وطالما تصرّف في حدود الاستقامة الشكلية وتلافى في سلوكه الأخلاقي الإثم والمنكرَ وفي استعماله لثروته الفحشاءَ، أن يتفـرغ لصالحه الكسبية، ووجب عليه أن يفعـل ذلك. كما أن سلطان التقـشف الديني جعـل رهن تصرّفه شغالـين ذوي رويّة وضمير، ومهارة فـائقة، وكلهم يقـين بأن العمل غاية عيش من مشيئة الإله وإرادته[97]. كما منحته الضمان المريح أن التوزيع غير المتكافئ لخيرات هذه الدنيا من قضاء العناية الربانية بصفة خاصّة، أراد الإله به وبالفوارق، كما بالاصطفاء في إنالة نعماه، وأنها غايات خفـية لا يعلمها سواه[98]. وكان

---

(96) كان سبينير أيضاً (Spener, *Theol. Bedenken*, a. a. O., S. 426, 432 ff.) يرى أن مهنة التاجر محفوفة بالإغراءات والمكائد، إلا أننا نراه يجيب على مساءلة بالقول: "إنه لما يسرني أن أرى الصديق العزيز، فيما يخص معشر التجار، لا يعرف تأنيب ضمير، وإنما يعتبر ذلك منحى عيش، يتسنى بفضله أن يستفيد الجنس البشري وأن تمارس على أساسه المحبة حسب إرادة الإله". وفي مواطن شتى يعلل هذا تعليلاً تجارياً مركانتـلياً بمزيد التدقيق. ولئن عمد سبينير أحياناً نعت بغية الإثراء، على الطريقة اللوثرية، حسب الإصحاح 8 ,6 من رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس وبالاستناد إلى حكم يسوع بن سيراخ، كونها المكيدة الرئيسية، داعياً إلى ضرورة تركها وتبني وجهة نظر "التغذية/ الاقتيات" (المصدر المذكور، ج 3، ص 435)، نجده من ناحية أخرى يقـلل من شأن هذا الرأي بالإشارة إلى أتباع الطوائف (ص 175) في رخائهم وعيشهم المرضي للإله. والثراء في اعتباره أيضا لا عيب فيه إذا تأتى عن كد عمل مهني. وهو رأي يقل حسماً عن رأي باكستر للأثر اللوثري فيه.

(97) Baxter a. a. O. II, S. 16 من توظيف أشخاص يتصفون بكونهم: "Heavy, Flegmatik, Sluggish, Fleshly, Slothful" كخدم (Servants) وينصح بتبجيل من تميزوا بكونهم Godly، لا لأنهم ربما لا يكونون "Ungodly" Servants سوى "Eye-servants"، وإنما وبالأخص لأن: "A Truly Godly Servant will do all Your Service in Obedience to God, as if God Himself had bid him do it" – هذا في حين أن آخرين قد يميلون إلى: "To Make no Great Matter of Conscience of it" – وبالعكس لا يكون، بالنسبة إلى العامل، اعتناق الديني ظاهرياً علامة التقوى، بل: "The Conscience to do their Duty" – ونلاحظ تسرب مصلحة الإله ومصلحة ربّ العمل إلى بعضهما بعض بجدية. وكذلك سبينير (المصدر المذكور، ج 3، ص 272) الذي كان من جهة أخرى يدعو إلى تخصيص الوقت الكافي لاستذكار الإله، فـرض، كـشيء بدهي، أن يقـتصر العمال على ما قـل من وقـت الفراغ (بما في ذلك الآحاد). وأصاب كتاب إنجليز في نعت المهاجرين البروتستانت بـ"رواد العمل الملقن/ المكتسب بالتعليم". انظر البراهين التي قدمها ليفي في: H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, S. 53.

(98) انظر حول المطابقة بين "الاختيار المسبق" لصالح عدد قليل من الناس، المعتبر بمقياس بشري "غير عادل/ مجحف"، وبين توزيع الخيرات، المعتبر بالمثل غير عادل ولكنه كذلك من مشيئة الإله، مثلاً: (Hoornbeek a. a. O. vol1, S. 153). ثم إنّ الفقر، كما رأى باكستر (Baxter a. a. O. I, S. 380) ليس، في كثير الأحيان، سوى مؤشر على كسل أثيم.

كالـفـين سباقـاً في القول المتداول بكثرة أن "الشعب"، أي جموع العمال والحرفـيين، لا يواظب على طاعة الإله إلا إذا أُبقيَ على فـقـره واعوزازه[99]. وقد ذهب هولـنديون (بيتر دي لا كورت (Pieter de la Court) وغيره) إلى "علمنة" القول بما مفاده أن جموع الناس لا يقـدمون على شغـل إلا إذا أرغمتهم الحاجة. وقد انتهى الأمر بهذه الصّيغة لمبدأ محوري (لايتموتيف) في الاقـتصاد الرأسمالي أن صبّت في مجرى نظرية "إنـتـاجية" الأجور المنخفضة. في هذه الحالة أيضاً اندسّت الصّيغة النفعية في الفكرة خلسة مع تلاشي أساسها الدّيني الأصل، تماماً وفق النموذج التطوّري الذي طالما شاهـدناه يعود ويتكرّر. إن أخلاقـيات القرون الوسطى لم تكـتف بتحمّل التسوّل، بـل إنها أعلت شأنه باندراجه في طائفة رهبانية، طائفة الإخوان المتسوّلـين. وحتى المتسوّلين غير الدّينيين، بما أنهم يتيحون لأصحاب الملك من فعـل الخير بالصّدقـات، اعتبروا وقـيّموا كـ"طبقة". وما انفـك هذا الموقـف نافـذاً في الأخلاقـيات الاجتماعية الأنجليكانية إلى زمن حكم آل ستيوارت. ثم طرأ تحوّل جوهري على هذا الصعيد بفضل الشريعة الإنجليزية القاسية المتعلقة بالمعوزين، التي آل إلى التقـشف الطهوري أن يسهم في إنجازها. ولئن تيسّر له ذلك فلأن الطوائف البروتستانتية والفرق الطهورية المتزمتة ما كانت لتعـرف تسوّلاً في صلبها قط[100].

ذلك أنه ومن جهة أخرى، بمعاينة الأمر من ناحية العمّال، فقد مجّدت فـيهم التـقـويّة، حسب منحى زنزندروف مثلاً، العامل المخلص لمهنته الذي لا يرنو إلى كسب بقـدر ما هو يهدف إلى عيش يحـذو حذو الرّسل المسيحيين، فيكون موهوبـاً بكاريزما الحوّارين[101]. وكانت أفكار من هذا القـبيل شائعة بأكـثر تطرّف لدى المعمدانيين [الألـمان]. وهكذا وبالطبع غدت كامل المنشورات التقـشفـية لـكافة الطوائف تقريباً مفعمة بالرأي أن عملاً مخلصاً أميناً، ولو مقابـل أجر بخس، من أداء أولئك الذين لم تسعفهم الحياة، لمما يستسيغه

(99) إن الإله – هكذا فكر أيضاً آدامز (Th. Adams, in: *Works of the Pur. Div.*, p. 158) – يترك كثيراً من الناس على فقرهم بالخصوص لعلمه أنهم غير قادرين على مقاومة الإغراءات التي يجلبها الثراء معه. فعادة ما يطرد الثراء الدين عن الإنسان.

(100) انظر عمل ليفي المذكور أعلاه: Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, وتتفق كل التحاليل على الشيء نفسه (مثلاً مانلاي في خصوص الموغنوت).

(101) وشهدت إنجلترا أيضاً مواقف مضاهية، حيث تواجد منحى تقوي دعا، استناداً إلى *Serious Call* لـ لو (Law)(1728)، إلى الفقر والتبتل والانعزال عن الدنيا.

الربّ ويرتضيه. وفي الواقع لم يأت التقشف البروتستانتي في هذا الصّدد بجديد. بيد أنه لم يعمّق هذا الرأي بأقصى ما يكون فحسب، بل إنه ابتدع أيضاً لذلك المعيار ما هو بالنسبة إلى مفعوله، في نهاية الأمر، أهمّ شيء، أي الحافز السيكولوجي المنجرّ عن الرّأي أن الشغل كمهنة يمثل أفضل وسيلة، بل وفي كثير الأحيان الوسيلة الوحيدة، للتأكد من الوضعية من حيث النعمة الربانية والخلاص[102]. كما أنه ومن ناحية أخرى أضفى الشرعية على استغلال هذا الاستعداد المتميّز للعمل اقتصادياً، وذلك بأن أوّل كسب المال من قبل المقاول الاقتصادي على أنه "مهنة"[103]. ويظهر جليّاً بأيّ قوّة جرى السّعي الكليّ حصراً إلى ملكوت السّماوات، بأداء واجب العمل كمهنة وبالتقشف الصارم الذي كان نظام الضبط والتأديب الكنسي يفرضه بطبيعة الحال على الفئات المعوزة، لا بدّ أن يدعم "إنتاجية" الشغل في المعنى الرأسمالي للكلمة. لقد كان اعتبار الشغل "مهنة" بالنسبة إلى عامل العصر الحديث مميزاً بقدر ما كان الفهم المطابق للكسب بالنسبة إلى المقاول. ولدينا ما يترجم عن هذا الوضع، الجديد حينذاك، في ما لاحظ ملاحظ إنجليزي متفرس من قبيل السير وليام بيتي، حين عزا قوّة الاقتصاد الهولندي في القرن السّابع عشر إلى كون "المنشقين" الدينيين (Dissenters) (من كالفينيين ومعمدانيين باتيست)، المقيمين هناك بأعداد غفيرة، كانوا أناساً ينظرون "إلى الشغل والتفاني في الارتزاق باعتبار ذلك فرضاً عليهم حيال الإله". وفي مقابل الدّستور الاجتماعي "الأساسي"، في تلك الصيغة الجبائية الاحتكارية التي اتخذها في الأنجليكانية زمن حكم آل ستيوارت، وبالتحديد حسب مفاهيم لاود – قبالة هذا التحالف للدّولة والكنيسة

(102) يعد نشاط باكستر في جماعة كدرمنستر، التي كانت في وضع يرثى له عند حلوله بينها، قبل أن تحقق نجاحاً لا نظير له أو يكاد في تاريخ العناية الدينية، مثالاً نموذجياً على ما يحققه التقشف بتربية حشود العمال على الإنتاج ذي "القيمة المضافة"، بتعبير ماركسي، وكيف أنه صير استثمار هذا الإنتاج في نظام العمل الرأسمالي (الصناعة في البيوت، صناعة النسيج) ممكناً. وهكذا اتخذت العلاقة السببية بعداً عاماً. – وبالنظر من جانب باكستر فإنه سخر إدماج من كان تحت رعايته في دولاب الرأسمالية في خدمة مصالحه الأخلاقية الدينية. ومن وجهة نظر تطور الرأسمالية فإن هذه المصالح اندمجت في خدمة تطور "العقلية" الرأسمالية.

(103) وثمة شيء آخر: يجوز الارتياب في الحيز الذي كانت تحتله "غبطة" الصانع القروسطي، اعتزازاً "بما صنعت يداه"، كعنصر سيكولوجي يدخل في الحسبان. وإن بدا ذلك من البديهيات. ولكن بأي حال كان التقشف ينزع عن العمل هذا الحافز الدنيوي – الذي قضت عليه الرأسمالية اليوم قضاءً باتاً – ويوجهه على الآخرة. إن العمل المهني في ذاته من مشيئة الإله. إن الطابع اللاشخصي للعمل في يومنا هذا، أي، ومن وجهة نظر الفرد، خلوّه من مغزى يبعث على شيء من المسرة، لا يزال تغشيه مسحة دينية. لقد احتاجت الرأسمالية في طور نشأتها إلى عمال مستعدين ليكونوا رهن الاستغلال الاقتصادي من أجل الضمير. وها هي اليوم متربعة على عرشها قادرة على إرغام تحفزهم للعمل دون حاجة لوعد بمكافآت أخروية.

مع "الاحتكاريين"، على أساس بنية تحتية اجتماعية مسيحية، وضعت الطهورية، التي كان ممثلوها من ألدّ المناوئين لهذا الصنف من الرأسمالية المحظوظة من قبل الدّولة، رأسمالية التجار والوسطاء في الإنتاج الحرفي والتجارة والمستعمرين، وضعت الدوافع الشخصية للكسب الشرعيّ المتعقل، بفعل الكفاءة الذاتية وروح المبادرة، التي كان لها سهم حاسم في إرساء الصناعات الناشئة، دون مساعدة السلطات الحاكمة، بل أحياناً رغماً عنها وبالتصدّي لها - بينما لم تلبث القطاعات الاحتكارية، المدعمة بالامتيازات، في إنجلترا، أن اندثرت وانكسفت على آخرها[104]. هذا وقد رفض الطهوريون (برين وباركر) أيّ تحالف مع "رجال البلاط وباعثي المشاريع"، المطبوعين بطابع الرأسمالية الكبرى، معتبرين إيّاهم فئة مريبةً من الناحية الأخلاقية، ومتمسّكين باعتزازهم بأخلاقهم التجارية البورجوازية المتفوّقة، التي شكلت، حسب رأيهم، السّبب الحقيقي للاضطهاد الذي تعرّضوا له من قبل تلك الأوساط. وكان دانيال ديفو [في زمانه المتأخر نسبياً] من بين من رأى إمكانية الانتصار على هذه المناهضة للانشقاق باللجوء إلى مقاطعة الكمبيالات البنكية وسحب الإيداعات المالية. لقد سار هذا التناقض للصنفين من التصرّف الرأسمالي إلى مدى بعيد بالاقتران مع المفارقات الدينية. وقد استمرّ خصوم الانشقاقيين حتى في غضون القرن الثامن عشر يهزؤون من هؤلاء ويلاحقونهم باعتبارهم حملة "ذهنية أصحاب الدكاكين" والمسؤولين على انهيار المُثل الإنجليزية العريقة. وهنا يكمن أيضاً الفارق بين الإيطوس الاقتصادي الطهوري ونظيره اليهودي؛ وقد أدرك أهل ذلك العصر (برين) أن الأول وليس الثاني هو الذي كان يمثل الإيطوس الاقتصادي البورجوازي[105].

لقد انبثق عن التقشف المسيحي - وهو ما رمت هذه الشروح إلى البرهنة عليه - عنصر مكوّن تأسيسي من مكونات العقلية الرأسمالية الحديثة، بل للحضارة العصرية عامّة، الذي هو منتهج العيش العقلاني القائم على فكرة المهنة. فلنعدْ

---

(104) انظر في هذا الشأن كتاب ليفي المذكور. لقد انجرّ موقف الرأي العام المعادي بشدة للمنشآت الاحتكارية، المميز لإنجلترا، تاريخياً عن ترابط بين معارضة نضالية سياسية ضد التاج الملكي - علماً أن البرلمان "الطويل" عمد إلى إقصاء الاحتكاريين عن البرلمان - وبين دواع أخلاقية، ناجمة عن الطهورية، ومصالح اقتصادية لرأس المال البورجوازي، الصغير والمتوسط، مناوئة لكبار أرباب الأموال في القرن 17. وقد طالب إعلان Declaration of the Army، المؤرَّخ في 2 آب/ أغسطس 1652، وعريضة فرقة Leveller، المؤرَّخة في 28 كانون الثاني/ يناير 1653، علاوة عن إلغاء أداءات Akzise والأداءات الجمركية والضرائب غير المباشرة، وإدراج ضريبة واحدة على الأملاك العقارية (Estates)، خصوصاً بـ"Free trade"، أي رفع كل العوائق الاحتكارية للكسب والارتزاق الموجهة على الداخل والخارج، بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

(105) انظر: Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, S. 51f.

الآن قراءة مقالة بنجامين فرانكلين، الواردة في بداية بحثنا هذا، لكي نرى أن العناصر الأساسية المميزة للذهنية التي نعتناها "بالعقلية الرأسمالية" هي ذاتها التي استخلصناها كمضمون التقشف المهني للطهورية[106]، فقط بفارق غياب التدعيم الدّيني، الذي كان قد أفل بعدُ لدى فرانكلين. – صحيح أن الرأي بأن العمل المهني الحديث يحمل طابعاً تقشفيّاً ليس بالأمر الجديد. فحتى [الشاعر الألماني] غوته أراد أن يعلمنا أن الاقتصار على عمل مختص، بالتغاضي عن النزوع الإنساني إلى سعة المعارف والخبرات وتعدّدها، كما تجسّد ذلك في شخصية فاوست [المسرحية]، هو في عالمنا الحاضر شرط لنشاط قيّم؛ أي أن "الفعل" و"القناعة" هما اليوم يشترطان حتماً بعضهما بعضاً: إنه الغرض التقشفي الجوهري في أسلوب عيش الطبقة البورجوازية – إذا هو شاء أن يكون أسلوباً حياً وليس جموداً – الذي أضمر غوته أن يلقننا إياه وهو في قمّة حكمته في الحياة، عبر روايته **سنوات ترحال فلهالم مايستر** (*Wanderjahre*)، ثم في آخر طور حياته الذي سخره لشخصيته المسرحية فاوست[107]. لقد كان هذا الاستنتاج في نظره فراقاً تنازلياً عن مرحلة زمنية مفعمة بروح إنسانية رائعة، لن تتكرر في مجرى تطورنا الحضاري ثانية، مثلها في ذلك مثل فترة الازدهار الراقي الذي شهدته أثينا في العصر القديم. لقد أراد الطهوري أن يكون إنسان مهنة، – وعلينا أن نكون ذلك. فبينما تمّ إخراج التقشف من مقاصير الرهبان وتحويله على

---

(106) إن انتساب المكونات التي لم يقع بعد ربطها بجذورها الدينية، وبالتحديد قولة "النزاهة/الأمانة هي أفضل سياسة" (استدلالات فرانكلين حول الدَّين) إلى أصل طهوري، لمسالة تندرج في سياق مغاير بعض الشيء. (انظر البحث الموالي). ونقتصر هنا على الملاحظة الآتية لـ ج. أ. رويتري (*Quakerism, Past and Present*, pp. 95-96) التي أشعرني بها إدوارد بيرنشتاين): "Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs ? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth",

كان التشبيه القائل: "نزيه كرجل من الهوغنوت" رائجاً في القرن السابع عشر رواج مثل شعبي، على غرار اتصاف الهولنديين بالاستقامة، التي أشاد بها السير وليام تامبل، والتي اتسم بها الإنجليز – في القرن الموالي، مقارنة بأمم أوروبية أخرى لم تمر على هذه المدرسة الأخلاقية.

(107) نجد تحليلاً موفقاً لهذا في مؤلف: *Bielschowsky*, *Goethe*, Bd. II, Kap. 18

في سياق تطوير "الكون" العلمي قام أيضاً، على سبيل المثال، فندلباند (Windelband) بيلورة فكرة مماثلة في ختام مصنفه "*Blütezeit der deutschen Philosophie*" (الجزء الثاني من: "*Geschichte der neueren Philosophie*").

الحياة المهنية، وشرع التقشف يسيطر على الأخلاقية الدنيوية، غدا يساهم بنصيبه في إرساء ذلك الكون العظيم للنظام الاقتصادي الحديث، المقيّد بمشترطات الإنتاج الميكانيكي الآلي، التقنية والاقتصادية، والذي يفرض اليوم طابعه على أسلوب عيش الأفراد الذين فتحوا أعينهم في صلب هذا المحرك الدافع بأسرهم - وليس فقط المنخرطين في الكسب الاقتصادي مباشرة - بقوة مرغمة جبارة، ولعله سيظل فارضاً إياه إلى أن يحترق آخر قنطار من الوقود الطبيعي. "كمعطف رقيق يسهل خلعه في كل لحظة"، هكذا وجب، حسب رأي باكستر، أن تكون الحيرة من أجل خيرات الدنيا الظاهرة ملقاة على أكتاف قدّيسيه(108). بيد أن القدر جعل المعطف يستحيل هيكلاً واقياً في صلادة الفولاذ. وفي حين أخذ التقشف يعيد بناء العالم وينفذ مفعوله في العالم، كسبت خيرات هذه الدنيا الظاهرة سطوة متنامية، حتمية لا مفر منها في نهاية الأمر، على الإنسان بصورة لم يكن له عهد بها على مرّ التاريخ قط. لقد انفلتت اليوم روح التقشف - من يعلم إن بصفة نهائية لا رجعة فيها؟ - من ذاك الهيكل الواقي. فالرأسمالية الظافرة لم تعد، منذ أن رست على أساس ميكانيكي، في حاجة إلى هذا السّند. وحتى المزاج المستبشر الذي امتلك وريثته [التقشف] الضحوك، حركة التنوير، فإنه يبدو بصدد الشحوب نهائياً، كما أضحت فكرة "الواجب المهني" تطوف في أرجاء حياتنا كشبح لمضامين عقائدية دينية سالفة العهد. وحيثما تعذر ربط مبدأ "أداء المهنة" بأسمى القيم الحضارية الفكرية ربطاً مباشراً - أو أنه، بصفة معكوسة، لا يقتضي أن يُستوعب شخصياً كفرض اقتصادي لزومي - نلفي الفرد اليوم يعزف في غالب الأحيان عن تناوله بالتأويل. وهناك حيث عرف أوج انتشاره، في الولايات المتحدة الأميركية، نرى اليوم السّعي إلى الكسب، وقد تجرّد من مغزاه الأخلاقي الدّيني، يقترن بأهواء تنافسية صرفة، تجعله في كثير الأحيان يبدو كأنه من ميدان الرياضة(109). لا أحد يعلم من سيسكن مستقبلاً ذلك الهيكل الواقي،

---

(108) انظر: *Saints' Everlasting rest*, cap. XII.

(109) "ألا يقنع العجوز بدخله السنوي بقيمة 75 ألف دولار ويركن للراحة؟ - كلا! إن واجهة المغازة في حاجة إلى مزيد الاتساع مقدار 400 قدم. ولماذا؟ أجاب: That Beats Everything - في المساء عندما تنكب امرأته وبناته على المطالعة فإنه يحنّ إلى الفراش؛ وتراه أيام الآحاد لا يفتأ ينظر إلى الساعة كل خمس دقائق، متطلعاً إلى نهاية النهار: - يا لها من حياة ضائعة!" هكذا اقتضب صهر (وهو مهاجر من أصل ألماني) صاحب أهم متجر للوازم الخياطة بإحدى المدن على ضفاف أوهايو، حكمه على هذا =

وإذا سيقوم في نهاية هذا التطور الجبار أنبياء جدد، أو سيحدث إحياء جديد جبار لأفكار ومثل عريقة؛ وإلا – في حالة انتفاء الافتراضين – هل سيكون المآل تحجّراً ميكانيكي الصفة يشوبه نوع من الخيلاء المتشنج. عندئذ قد يصحّ على "آخر أناس" هذا التطور الحضاري أن يقال عنهم: "إنهم أصحاب اختصاص دون فكر، أهل متعة دون قلب: إن هذا اللاشيء يتوهّم أنه ارتقى درجة في التدرج نحو الإنسانية لم تُبلغ فيما سبق".

بيد أننا نكون بهذا وقعنا في حقل الأحكام القيَمية والعقائدية، التي لا ينبغي أن تثقل كاهل هذه الدّراسة، وقد أردناها تاريخية بحتة. فحسبُ المهمّة تبيان أهمية العقلانية التقشفية، كما عالجناها باقتضاب في النبذة أعلاه، بالنسبة إلى مضمون الأخلاقيات السّياسية الاجتماعية أيضاً، أي بالنسبة إلى نوعية التنظيم والوظائف للجماعات الاجتماعية، من الـ "كونفانتيكل" (حلقة العبادة الطائفية خارج الكنيسة الرسمية) إلى الدولة. ومن هنا تعيّن [كمشروع للمواصلة] تناول علاقتها بالعقلانية "الأنَسيّة/ الهومنستية"[110] بالتحليل، بمعية مُثلها في الحياة ومؤثراتها الحضارية، ثم بتطوّر المنحى التجريبي في الفلسفة والعلوم، وبالنموّ التقني وبالمنتجات الثقافية الفكرية. كما ينبغي القيام، من باب البحث التاريخي، بتتبع صيرورتها التاريخية، انطلاقاً من بوادر تقشف دنيوي في العصر الوسيط، وانصهارها في محض النفعية وعبر مختلف مناطق انتشار التديّن التقشفي. على هذا الأساس فقط يصبح من الراجح أن يتبلور مقدار الأهمية الحضارية للبروتستانتية التقشفية، قياساً بعناصر ملموسة أخرى للحضارة الحديثة. إننا لم نقم هنا سوى بمحاولة إسناد واقع مفعولها ونوعيته، بالتركيز على نقطة واحدة، ولئن هي من الأهمية بمكان، إلى دوافعه. ومن هنا ينبغي كذلك أن تتجلى الكيفية التي حصل بها تأثر التقشف البروتستانتي، بدوره، بالظروف الحضارية الاجتماعية في مجملها، ولاسيما منها الاقتصادية، في صيرورته وفيما يطبعه

= الأخير. ولا شك أن العجوز كان يستغرب الحكم ويستهجنه معتبراً إياه دليلاً على تراخ ألماني وفتور.

(110) لقد كانت هذه الملاحظة (التي أبقيناها على حالها دون تغيير) تكفي لجعل برينتانو يرى أنني لم أشك قط في معناها المستقل. وقد شدد أخيراً بورنسكي (Borinski) بدوره على أن تيار الأنسية (Humanismus) لم يكن محض عقلانية (Rationalismus) (وذلك في: *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften* (1919).

ويميّزه بصفة خاصة[111]. فبالرغم من أنه لا يتيسر للإنسان العصري عامّة، ومهما تطلع إلى ذلك، تصوّر المكانة التي احتـلتها مضامين وعيية دينية في منتهج العيش وفي الثقافة وفي الطبع القومي للشعوب حق التصوّر - فإنه من غير الجائز بالطبع أن يكون القصدُ استبدالَ تأويـل محدود في الحضارة وفي التاريخ "ماديّ" النزعة، بآخر روحاني سببيّ لا يقـل محدودية. إن كليهما ممكن على السـواء[112]، لكن بكليهما، إنْ لم يراد بهما الاكتفاء بمدخل تمهيدي بـل استيفـاء البحث على آخره، لا تجني الحقـيقة التاريخية فـائدة تذكر[113].

(111) لم تتمحور محاضرة فون بيلو (Von Below) الأكاديمية *(Die Ursachen der Reformation* (Freiburg 1916)) حول المسألة القائمة هنا بل حول حركة الإصلاح الدينية عامة، وبصفة خاصة منها حركة لـوثر. أما فيما يتصل بالموضوع المطروح هنا، ولاسيما المجادلات التي أثارها هذا البحث، فتجدر الإحالة على مؤلف هارملنك: Heinrich Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*، مع الملاحظ أنه يتطرق بالدرجة الأولى مسائل أخرى.

(112) إذ إن هذا البحث الموجز لم يأخذ بعين الاعتبار سوى تلك العلاقات حيث تأثير مضامين الوعي الدينية على الحياة الثقافية-الدينية "المادية" لا ريب فيه. لقد كان من الهين المرور أيضاً إلى "إنشاء" شكلي، يستخلص من العقلانية البروتستانتية، منطقياً، كافة الملامح المميزة في الثقافة/ الحضارة الحديثة. لكن يفضل ترك مثل هذا التمشي لذلك النمط من الهواة الذين يؤمنون "بوحدة" "النفسية الاجتماعية" وإمكانية اقتباسها في صيغة واحدة. وليس لنا أن نضيف سوى أن الفترة من التطور الرأسمالي، السابقة لتلك التي تناولناها بالفحص، كانت اصطبغت في كل مكان بمؤثرات مسيحية، سواء معيقة أم دافعة مدعمة. وسنرى في فصل آخر بأي شكل حدث هذا. ونظراً لكثافة المسائل القائمة فإنه ليس من الثابت هل سيكون بالإمكان تطرق المسألة الواحدة أو الأخرى منها، التي بقيت هنا عالقة، في حيز هذه الدورية [!]. لاسيما أنني لست بالضرورة من هواة تأليف المجلدات السميكة، التي قد تبلغ حجم ما هنا في الحال الراهن، والمستندة إلى مراجع في اختصاصات غير اختصاصاتي (لاهوت وتاريخ). (اترك هذه الملاحظات على حالها دون تحوير). - انظر في شأن التوتر بين مطمح الحياة المثالي والواقع في العصر "ما قبل الرأسمالي": Jakob Strieder, *Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen* (1914) (يتعارض أيضاً مع مؤلف كيلير المذكور أعلاه الذي اعتمده سومبارت).

(113) في رأيي إن هذا القول وما سبقه من ملاحظات وتعاليق هامشية كانت حرية لوحدها بتلافي كل سوء فهم حول ما رامت هذه الدراسة استهدافه ولا أرى داعياً لأية إضافة. لقد كنت في المنطلق انوي المواصلة في إطار البرنامج المحدد أعلاه، وعوضاً عن ذلك ولأسباب، منها ما هو من باب الصدف، كصدور كتاب إرنست ترولتـخ (E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen*) (الذي عالج بعض ما اعتزم شرحه بصفة ما كنت أقـدر عليها بوصفي غير مختص في اللاهوت)، ومنها كذلك تخليص هذه العروض من انعزالها وإدراجها في شمولـية التطور الثقافي/ الحضاري. هذه الأسباب اعتزمت آنذاك المبادرة بصوغ نتائج بحوث مقارنة حول ارتباطات في التاريخ الكوني بين الدين والمجتمع. وها نحن نسوقها فيما يلي. وقد أسبقـناها فقط بمقـال ظرفي وجيز لشرح مفهوم "الطائفة" كما سنستعمله آتياً، وكذلك لتبيان أهمية التصوّر الطهوري للكنيسة بالنسبة إلى العقـلية الرأسمالية في العصر الحديث.

القسم الثالث

الطوائف البروتستانتية وعقلية الرأسمالية[1]

(1) مقال في صيغة جديدة موسعة لآخر صدر أولاً في عدد من عيد فصح سنة 1906 من صحيفة فرانكفورتر تسايتونغ، ثم، وببعض التوسع، في: *"Christliche Welt"*, 1906 S. 558ff., 577ff. وذلك بعنوان كنائس وطوائف (Kirchen und Sekten) - وقد اعتمدته في كثير الحالات كتكملة للمقال السابق. ومما حفزني على إعادة الصياغة والتوسيع أن مفهوم "الطائفة" كما شكلته (كنقيض لمفهوم "الكنيسة") تبناه ترولتش، وهو ما أسرني، وتعمق فيه في كتابه: E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen* فصار بالإمكان الاستغناء هنا عن هذه الشروح الاصطلاحية. وهكذا فإن هذا العرض لا يحتوي إلا على أوكد المعلومات كتكملة لسابقه.

لقد التزمت الولايات المتحدة منذ أمد بعيد بمبدأ "الفصل بين الدولة والكنيسة" وذلك بصرامة انعدم من جرائها توافر إحصائيات رسمية تتعلق بكيان الطوائف الدّينية، بسبب احتمال الوقوع في إجراء لا شرعي إذا عُمد ولو إلى مجرد استقصاء المواطن عن انتمائه الطائفي. ولا نريد هنا الوقوف على الأهمية العملية لهذا المبدأ بالنسبة إلى وضعية الجماعات الكنسية حيال الدولة[1]، بل ما يسترعي انتباهنا في المقام الأول هو أنه قبل حوالي السنتين ونصف، رغم تجاهل الدولة الكلي للطوائف الدينية ورغم افتقاد كافة أشكال المكافآت، الناجعة بأرفع ما يكون، التي كانت معظم الدول الأوروبية تضعها في سبيل الانتماء إلى كنائس معينة تتمتع بالامتياز، قُدّر (آنذاك) عدد "غير المنتمين إلى عقيدة دينية" بالولايات المتحدة، رغم تدفق المهاجرين إليها بأعداد هائلة، بما لا يفوت نحو 6 بالمئة[2]. هذا مع العلم أن الانتماء إلى جماعة كنسية كان يعني هناك تحمّل أعباء تفوق بكثير ما هي الحال أيا كان لدينا، ولاسيما بالنسبة إلى الفئات المعوزة. وتوافر تقارير منشورة حول ميزانيات الدليل على ذلك، كما أنني تعرفت شخصياً، مثلاً، إلى جماعة متكونة بالتمام تقريباً من عمّال غير مختصين من أصل ألماني، يعملون في قطاع الحطب، يقيمون بمدينة على ضفاف بحيرة إريي، يسدّد العامل الواحد منهم، من معدّل دخل سنوي بألف دولار، نحو 80 دولاراً كمجمل أداء لأغراض كنسية – في حين أن كلنا يعرف أن جزءاً ضئيلاً من هذا الفرض المالي قد يكفي لحمل الجموع الغفيرة لدينا على سحب العضوية من الكنيسة.

---

(1) عادة ما لا يعدو هذا القول في هذا الصدد – لأسباب تعود على أهمية الكاثوليك كناخبين – أن يكون مجرد حبر على ورق (يكون الحديث عن دعم مالي لفائدة مدارس تابعة لعقائد دينية).

(2) كل التفاصيل لا أهمية لها هنا. وتجدر الإحالة على أسفار تاريخ الكنائس الأمريكية (American Church History Series) (ولو أنها تختلف من حيث القيمة).

وبصرف النظر عن هذا ما كان يخفى على أحد ممن زار الولايات المتحدة قبل 15 أو عشرين سنة، أي قبل أن تستهل العملية الراهنة الأخيرة لأوْرَبتها، غلبة ظاهرة الحياة الكنسية الكثيفة في سائر البقاع التي لم يجتحها المهاجرون الأوروبيون مباشرة بصفة كلية[3]. لقد كانت الظاهرة سابقاً، مثلما يستنتج من أي نصّ من نصوص الرحلات القديمة، أكثر شأناً وبداهة مما آلت إليه الحال خلال العقود الأخيرة. ويتوقف ما يعنينا هنا بالأخص على جانب واحد من هذا الأمر. فقبل ما لا يزيد على جيل واحد، وحتى في مدينة بروكلين، شقيقة مدينة نيويورك، لكن، وإلى زمن قريب، أكثر منها محافظة على تقاليد عتيقة، وبدرجة أعلى في أماكن أخرى لم تتأثر كثيراً بتأثير المهاجرين، درج الناس على أن يبادروا مَن حلّ جديداً من أصحاب الأعمال، كلما سعى أحدهم إلى ربط علاقات اجتماعية، بحذر وعفوية ظاهرياً، لكن في الواقع عن سابق إضمار، بالسّؤال: "إلى أي كنيسة تنتمون؟" – مثلما كان الأوروبي القارّي، إلى مضيّ ربع قرن، يكاد لا يملص أيام الآحاد، حول مائدة طعام جماعية بفندق اسكتلندي، من السّؤال من قبل إحدى السّيدات: "في أي قداس ستشارك اليوم؟"[4]. ولئن أمعن المرء النظر لتيقن دون عناء من أنه في حين كانت الإدارة الأميركية الرّسمية تحجم قطعاً عن طرح السّؤال حول الانتماء العقائدي، فإنه، على مستوى الاتصالات الاجتماعية الخاصة وكذلك الاقتصادية، المركزة على الاستمرارية وعلى منح الثقة بالائتمان، كان يطرح – يجوز القول: – دائماً لماذا؟ – من شأن ما يلي من الملاحظات الشخصية البسيطة (1904) أن تمهد لاستقصاء السّبب.

لقد قام كاتب هذه الأسطر برحلة طويلة عبر (ما كان يعرف آنذاك بـ) منطقة الهنود الحمر؛ وكان بجواره في القطار نائب متجوّل في تجارة شواهد القبور، ردّ عليه، عندما ذكر [فيبر] (بصفة عرضية) ظاهرة الانتماء الكنسي، وكانت لا تزال متفشية بصورة ملحوظة: "يا سيدي، إذا تعلق الأمر بي شخصياً فمن حق كل شخص أن

(3) إنه لمن المعروف والمتداول إلى حد الملل أن كل جلسة لا للمحكمة العليا للولايات المتحدة فحسب، بل كذلك لكل مؤتمر حزبي تستهل بالصلاة.

(4) أو، إذا صادف أن كان أكبر الضيوف سناً واتخذ مقعداً في رأس الطاولة، أن يسأل الخادم وهو يغرف له الحساء في الصحن: "Sir, the prayer, please" – وعلى السؤال المطروح في النص لم أجد لي جواباً، ذات يوم أحد جميل في Portree (Skye)، سوى أن ألاحظ أني أنتمي لكنيسة مقاطعة بادن وأني لم أجد معبداً لهذه الكنيسة في Portree وهو ما تلقته السيدات بالجدّ والاستحسان "Oh, he does'nt attend any service except of his own denomination".

يعتقـد أو لا يعتقـد فيما يشاء؛ لكن: إذا رأيتُ مزارعاً أو تاجراً لا ينتمي لأية كنيسة على الإطلاق فإنه لا يساوي في تقديري نصف دولار: – فأي شيء يحثه على أن يدفع لي ما استحق منه إذا لم يكن يؤمن بأي شيء؟". صحيح أنه حافـز يتسم بشيء من الضبابية. لكن قد يزداد الأمر وضوحاً من خلال رواية طبيب من أصل ألماني، مختص بأمراض الأنف والحنجرة، استقر في مدينة كبرى بولاية أوهايو، روى عن زيارة مريضه الأول قائلاً إن هذا بعد أن اضطجع على الكنبة لتمكين الطبيب من فحص أنفه، لم يلبث أن اعتدل ليقول بوقـار وتنصيص: "يا سيدي، إنني من أعضاء الكنيسة التغطيسـية (الباتيست) الواقعة بشارع كذا...". وفي حيرته من هذا الأمر وما العلاقة بأوجاع الأنف استفـسر الطبيب زميلاً له أميركـياً فكان الجواب جديراً بالابتسام ومعناه [على لسان المريض]: "لا تخشى شيئاً، يا سيدي، فيما يتعلق بالأجر." – ولماذا ينطبق هذا المعنى بالذات؟ لربما يتضح ذلك أكثر من خلال حدث ثالث.

ذات أمسية يوم أحد جميل في أوائـل شهر تشرين الأول/ أكتوبر واكبت صحبة بعض الأقـرباء – أصحاب مزارع بغابة على بضعة أميال من مدينة م. بولاية كارولاينا الشمالية – ، على ضفة بركة ماء يخترقها جدول ينحدر من جبال الحافة الزرقاء (Blue Ridge)، المطلة في البعد، حفـل تعميد على طريقة المذهب التغطيسي (الباتيست). كان الطقس بارداً وقد نزل الصقيع شيئاً ما خلال الليل. واحتشدت على سفح الهضبة عائلات المزارعين بأعداد غـفيرة، توافـدت على متن العربات الخفـيفة ذات العجلتين من الأماكن المجاورة وحتى من بعيد. ووقف داخل البركة القـسيس بردائه الأسود، يغمره الماء إلى الحزام. وولج البركة – عقب تحضيرات شتى – حوالي عشرة أشخاص من الجنسين، الواحد تلو الآخر، بلباس عادي، وتم تكريسهم في عقيدتهم ثم غطسوا بأكملهم في الماء، النسـاء منهم بمساعدة القـسيس، ثم ظهروا ثانية وغادروا البركة وهم ينخرون ويرتعشون في ثيابهم المبللة؛ وتقـبلوا "التهاني" من الناس حولهم ودثروا على عجل بأغطية سميكة وتم نقلهم في الحين إلى بيوتهم[5]. وكان بجانبي أحد الأقـرباء يتابع الحدث، على عادة الألمان، دون حماس ديني ولا يلبث أن يبصق مشمئزاً[6]، إلى أن شدّ انتباهه تغطيس أحد الشبان فقال [بالإنجليزية]: "انظر إليه - لقد أنبأتك بما

---

(5) "العقيدة" تقي بأتم المناعة من الزكام، هكذا صرح أحد الأقـرباء.

(6) وقال متوجهاً إلى أحد من تم تعميدهم: " Halloh, Bill, was'n't the water pretty cool?"
فأجيب بمنتهى الجدية:
"Jeff, I thought of some pretty hot place and so I did'n't care for the cool water".

سيحدث! "- وعلى سؤالي (بعد نهاية الحفل): لماذا توقعت ذلك مسبقاً، كما تقول؟ أجاب: "لأنه يعتزم فتح مصرف بنكي بمدينة م." - وهل يوجد بالناحية ما يكفي من التغطيسيين الباتيست ليضمن لمشروعه النجاح؟ - "كلا، أبداً، إلا أنه بتعميده هذا يجلب إليه الزبائن بالمنطقة أجمعين، ما يخول له أن يحبط كل منافسة." وعلى أسئلتي عن الداعي وبأية وسيلة، كان الردّ أن القبول ضمن الجماعة التغطيسية (الباتيست) بالمكان، المتشبثة بصرامة بالعرف الديني، لا يتمّ إلا بعد "اختبار" في منتهى الدقة وأبحاث ضاربة في التحري، تغوص إلى باكر عهد الطفولة، حول سيرة العيش (هل من سلوك منحرف؟ مزاولة حانات؟ رقص؟ مسرح؟ لعب الورق؟ تماطل في تسديد الالتزامات؟ غير ذلك من مظاهر الطيش؟) وعلى هذا الأساس يكون القبول كضمان قطعي على التحلي بصفات "الجنتلمان" الأخلاقية، ولاسيما على مستوى المعاملات الاقتصادية، بحيث يجوز تأمين المعني على ودائع الناحية بأسرها ومنحه الثقة وما يريد من القروض دون منافسة. إنه حينئذ رجل "مكتمل النجاح". وقد بينت مشاهدات ومعاينات أخرى أن ظواهر من نفس القبيل تطرأ وتتكرر مماثلة في شتى المناطق والجهات. ويفوق من بينها، على مستوى المعاملات الاقتصادية، تلك التي تعود بالنظر إلى الطوائف (أو الحلقات الكنسية ذات التنظيم الطائفي) الميثودية أو التغطيسية أو غيرها. وإذا انتقل أحدهم من أعضاء الطائفة إلى مكان مغاير، أو كان تاجراً متجوّلاً، فإنه يحمل معه وثيقة تشهد على انتمائه لجماعته وتخوّل له لا ربط الصّلة بإخوان من ذات الطائفة فحسب، بل كذلك الحظوة بالثقة والجدارة بالائتمان لدى كل الناس. وإذا هو وقع (دون ذنب) في ضيق اقتصادي فإن الطائفة تتكفل بتسوية أوضاعه وتأمين الدائنين على مستحقاتهم ومساعدته بكل الأشكال، في كثير الأحيان حسب المبدأ الإنجيلي القائل: إن أقرضتم فلا تنتظروا مكافأة (Mutuum date nihil inde sperantes) [**إنجيل لوقا**، 6، 34، 35]). بيد أن اطمئنان الدّائنين من أن الطائفة، حفاظاً على سمعتها، ستحول دون وقوعهم في ضرر، لم يكن بالنسبة إليه العنصر الحاسم لتعزيز حظوظه، بل الأهم هو أن القبول في طائفة تتمتع ببعض السّمعة لا يتسنى **إلا** لمن أظهرته "سيرة عيشه" أهلاً لذلك أخلاقياً دون أي لبس. وبالتالي فإن العضوية في الطائفة - بعكس العضوية في "كنيسة" يُنتمى إليها بحكم الولادة وتنشر نعمتها على الأبرار وغير الأبرار على السواء - تعني اختبارَ تأهيل بالنسبة إلى شخصية الفرد على المستوى الأخلاقي ولاسيما أخلاقيات المعاملات الاقتصادية. فـ"الكنيسة" هي بمنزلة مؤسّسة إدارية تعتني بشؤون النعمة الإلهية وتتصرّف في أمتعة الخلاص الدينية، كما تفعل أي مؤسّسة استئمان أوقاف، ويكون

الانتماء إليها (نظرياً) لزوماً وبالتالي غير مدلّ على صفات المنتمي إليها. أما "الطائفة" فهي على نقيض ذلك رابطة تطوعية إرادوية (Voluntaristisch)، تجمع فقط (نظرياً) أشخاصاً أكفياء مؤهلين على الصّعيد الأخلاقي الديني، ويتم الانخراط فيها عن طوعية وبمحض الإرادة إذا تسنى للمرء القبول على أساس اختبار ديني[7]. وكان الرفض من الطائفة بسبب تجاوزات أخلاقية يعني اقتصادياً فقدان الجدارة بالائتمان وتقهقراً اجتماعياً. ولم تثبت ملاحظات شتى على مدى الأشهر الموالية ظاهرة الحياة الكنسية الكثيفة فحسب، التي بدت في تراجع حثيث ولكنها لم تزل (آنذاك) تكتسي بذاتها شأناً بالغاً[8]، بل كذلك هذا العنصر الهام بصفة خاصة. وقد كان لا يُكترث كثيراً بالسّؤال عن المعتقد الديني المنتمى إليه[9]. فسيان إن كان المرء من أتباع الماسونيين[10] أو الكريستيان سيانس أو الأدفنتيست أو الكويكر أو غيرهم.

---

(7) ومن الثابت، بطبيعة الحال، أن التنافس بين الطوائف "القنص الأرواح" - بما فيه بفضل الإغراءات المادية - يخدم هذا الانتقاء بقدر بالغ في كثير الأحيان، ولاسيما في أميركا. وعادة ما تبرم اتفاقيات بين الفرق المتنافسة لتحديد هذا "القنص للأرواح" (مثلاً لمنع زواج ذي جاذبية قوية لمطلق لم يكن له مسوغ كاف - حسب مبادئ دينية-. ويقال إن بعض الجماعات التغطيسية تصرفت على هذا الصعيد أحياناً تصرفاً جد سخي، بينما أشيد بصرامة كنيستي "ميسوري" الكاثوليكية واللوثرية، لكنها صرامة أدت (على ما زعم) إلى التقليص من عدد أتباع كليهما).

(8) سمعت في كثير الأحيان أثناء إقامتي بمدن كبرى أن المضارب في أراضي البناء يبادر بتشييد "مبنى لكنيسة" (بأقصى ما يكون من البساطة) ثم يدعم أحد طلاب المعاهد اللاهوتية بمبلغ بين 500 و600 دولار ووعده بمنصب مرموق كواعظ إن هو توصل إلى لف جماعة حوله وأقنعها واعظاً بإسناد أرض البناء للمضارب. وأطلعت مبان على شكل كنائس في حالة خراب تشهد على خيبات. ولكن عادة ما تكلل المساعي بالنجاح. وبالنسبة للمستوطن الجديد يتعين بالضرورة أن يكون له محيط ملائم من حيث المرافق، كمدرسة يوم الأحد، مثلاً، وبالأخص جوار جدير بالثقة "أخلاقياً".

(9) بالرغم مما يدور بينها من منافسة حادة فإن العلاقات بين الطوائف طيبة على العموم - وهو ما يتجلى أيضاً عن العروض المادية والفكرية في أمسيات الجماعة وسط كنائس فخمة والحفلات الموسيقية (بلغت، حسبما قيل، مكافأة مغني أوبرا، مقابل عرض واحد كل يوم أحد في كنيسة ترينتي تشرش ببوسطن، 8000 دولار). وقد ذكر حفل التغطيس لجماعة الباتيست، الذي واكبته شخصياً، خلال قداس في كنيسة الميثوديين بوصفه مشهداً ذا عبرة لكل أحد. وفي معظم الأحيان تأبى الجماعات العقائدية بصفة قاطعة الإنصات "لتعاليم اختلافية" وما يركز على الدغمائية عامة. وكل ما يطالب به هي الأخلاقيات، لا غير. والمقصود بها، في الخطب الوعظية الموجهة للطبقة الوسطى، التي حضرتها، الأخلاق البورجوازية النموذجية، الحميدة الصالحة، من الصنف الساذج البسيط بأقصى ما يكون، لكن بأداء مفعم بقناعة روحية ويتقد حماساً وعاطفة.

(10) قال لي "مساعد" في اللغات السامية بجامعة في شرق [أميركا؟] إنه غير نادم على عدم حصوله على "كرسي الأستاذية"، لأن ذلك كان يرغمه على العودة إلى "حياة الأعمال التجارية". وعلى سؤالي عما كان يجديه ذلك نفعاً، ردّ قائلاً: لو أنه كان نائباً تجارياً متجولاً أو بائعاً وقدّم نفسه كأستاذ لتفوق على كل منافسة وصارت قيمته تقدر بالذهب.

فـيكفي أن يتوافـر الشرط القاطع: القبول على أساس تصويت/ اقـتراع سري (-Bal lot)، يسبقه امتحان واختبار أخلاقي وفـقـاً لتلك الخصال التي بجلها التقـشـف الدّنيوي للبروتستانتية، أي التقـليد البوريتاني/ الطهوري؛ حينئذ كان المفعول ذاته يبرز للعيان. وبمزيد التدقـيق استبان التنامي المتواصل لذلك المسار المتميز "للعلمنة" الذي تنساق في تياره في العصر الحديث، في كل مكان، تلك الظاهرات الناجمة عن تصوّرات دينية. ولم يعد هذا المفعول ناتجاً عن كثرة في عدد الرابطات الدينية، أي الطوائف، ناهيك من قسط هذه ما انفـك يتقـلص. وقد تبيّن ببعض التحري (قبل ما لا يزيد على 15 سنة) أن هناك في الطبقة الوسطى الأميركانية (ما زال الحديث عن الوضع خارج المدن الكبرى العصرية ومراكز استقطاب المهاجرين) عدداً كبيراً بصفة ملحوظة من الرجال كانوا يحملون في عروة بدلتهم شارة صغيرة (في ألوان شتى) توحي بالأولى بالأزرار الوردية للفـيف الشرفي. وعن السؤال ما عسى أن يكون سرّ ذلك أجيب باستمرار بذكر رابطة ذات تسمية عجيبة غريبة أحيانـاً. وفيما يتعلق بغاية الرابطة المعنية ومغزاها اتضح أنها دائماً تقريباً تتولى وظيفة صندوق تأمين على الوفـاة، إلى جانب تسديد مجموعة من الخدمات الأخرى، بالإضافة، في كثير الأحيان، ولاسيما في المناطق التي تفادت أكثر من غيرها مفعول التغييرات العصرية، إلى تمكين المنخرط فيها من حقّ الحصول على المساعدة الأخوية والنجدة من قِبـل أي كان من إخوانه في الرابطة من ذوي اليسر، في حالة وقـوعه في ورطة مالية دون أن يكون له في ذلك ذنب. وكان ذلك يجري، حسب عديد الحالات التي اطلعت عليها، وفقـاً للمبدأ سالف الذكر: "إن أقرضتم فلا تنتظروا مكافـأة"، وإلا فمقابـل فائض زهيد للغاية. وهو حق كان يستجيب له الإخوان في الرابطة عن طوعية على ما يبدو. ثم إنّ العضوية – وهذا أهم شيء – كانت تنبني على تصويت/ اقـتراع يجرى بعد سابق أبحاث وتحريات، وتثبت في الاختبار الأخلاقي. وبالتالي فـإن الزر الوردي في العروة يعني: "أنـا، وفق أبحاث واختبار، وبناء على عضويتي، رجل شريف (جنتـلمان) معترف به ومضمون فيه" – ضمان يتعلق خصوصاً، وبالرجوع إلى المعنى المرتبط بالمعاملات الاقـتصادية، بالمصداقية والجدارة بالائتمان. وهنا أيضاً أمكن التأكـد من أن الحظوظ على مستوى المعاملات الاقـتصادية كانت عادة ما ترتفع بصفة حاسمة بفضل هذا التبرير والتسويغ.

إن هذه الظواهر – الدينية منها على الأقـلّ – التي تبدو بصدد التلاشي السّريع

نوعاً ما[11]، كانت منحصرة بصفة جوهرية في الطبقة البورجوازية الوسطى. وكانت تشكل بالأخصّ الوسيلة النموذجية للارتقاء في الفئة البورجوازية الوسطى للمقاولين، وكذلك لرواج على الإيطوس البورجوازي الرأسمالي للمعاملات الاقتصادية والحفاظ عليه في الأوساط العريضة لهذه الطبقة البورجوازية الوسطى (باحتساب المزارعين أصحاب الضيعات أيضاً). صحيح، كما هو معروف، أن عدداً لا يستهان به (بل الأغلبية من الجيل السّابق) من أرباب الصّناعة وباعثي المشاريع الأميركان من أصحاب الملايين المكدّسة وأصحاب الشركات الاحتكارية العظمى، كانوا ينتمون انتماءً صورياً إلى طوائف دينية، لاسيما التغطيسية (الباتيست) منها. إلا أن ذلك كان في كثير الأحيان، وبطبيعة الحال، يقع لمجرّد أسباب عرفية، كما هي الحال عندنا، وفقط للتبرير الشخصي الاجتماعي، وليس لغرض اقتصادي. ذلك أن هؤلاء الرجال المنيفين، من طراز "الإنسان الأعلى" في المجال الاقتصادي (ÖkonomischeUebermenschen) – مثلما كان الحال في عهد الطهوريين – ما كانوا بالطبع في حاجة لعكاز من هذا القبيل يتكئون عليه، كما كان "تديّنهم" الشخصي في الغالب مرتاباً في نزاهته بطبيعة الحال. وكانت الطبقة الوسطى، ولاسيما الشرائح الصاعدة في صلبها وعنها، على غرار ما كان عليه الحال في القرنين السّابع والثامن عشر، تمثل الركيزة لذلك التوجّه الدّيني المتميّز الذي لا ينبغي اعتباره لديهم فقط انتهازي النزعة[12]. بيد أنه لا ينبغي أيضاً البتة عدم مراعاة أنه بدون الشيوع الكوني لهذه الصفات والمبادئ لطريقة عيش منهجية دعمتها هذه الجماعات الدينية، ما كان للرأسمالية إلى اليوم وحتى في أميركا أن تكون ما هي عليه حالياً. ولا يوجد عصر من عصور التاريخ، ليس بالكامل إقطاعياً أو أرستقراطياً، لمنطقة اقتصادية في الدنيا لم يعرف شخصيات رأسمالية من صنف بيرمونت مورغان وروكفيللر وجاي غولد وما إلى ذلك، وكل ما تغيّر يتمثل (بالطبع) في وسائل الكسب التقنية المستخدمة فحسب. لقد كانوا هم بالذات ومازالوا يحتلون مكانة "فوق كل اعتبار"

(11) لقد كانت هذه الأمور تقابل من بعض الأميركيين المثقفين بازدراء منفعل باعتبارها "سخافات" أو تقاليد بالية، إن هي لم تصد بنكران وجودها حقاً. وبالفعل – وكما أكد لي وليام جيمس – فالكثير يجهلها. إلا أن هذه الرواسب مازالت فعلاً حية مؤثرة بصفة غريبة شاذة في شتى الميادين.

(12) من الصعب الاعتقاد أن "النفاق" والانتهازية العرفية كانا على هذا الصعيد أكثر تطوراً مما هو الحال لدينا – حيث من المحال أيضاً أن تجد ضابطاً أو موظفاً "دون انتماء عقيدي"، وحيث رُفضت لعمدة ("آري") ببرلين الترسيم في منصبه لأنه لم يسمح بتعميد طفل. وكل ما يختلف هو الاتجاه الذي كان يحرك فيه هذا "النفاق" العرفي: ترقية الموظفين عندنا، فرص المعاملات الاقتصادية هناك.

[حرفياً بمعنى: "تخرج عن مقاييس الخير والشر"، حسب عبارة نيتشه] – لكن، وبصرف النظر عن قيمة دورهم في التطوّر الاقتصادي، لم يكونوا أبداً من يعود عليه التأثير القاطع فيما يتعلق بالعقلية الاقتصادية السّائدة في عصر ومنطقة ما. لم يكن هؤلاء، قبل شيء، من بعث "العقلية" البورجوازية الغربية المميّزة ولم يصبحوا لها الرّكيزة الحاملة لها.

لا نعتزم هنا الخوض في مسألة الأهمية السّياسية والاجتماعية في أميركا لما ذكرنا وغيرها من هذه الرابطات والنوادي العديدة، الحصرية في اختيار وانتداب أعضائها باللجوء إلى التصويت والاقتراع. فبداية من نوادي الأطفال في المدرسة، مروراً بالنوادي الرياضية أو الجمعيات الأدبية أو غيرها من النوادي الطلابية، ثم الالتحاق بإحدى نوادي الأعيان لرجال الأعمال والفئات البورجوازية، ووصولاً إلى نوادي البلوتوقراطيا [صفوة كبار الأثرياء] في المدن الكبرى، تظل كوكبة من تلك الجمعيات الحصرية تساير الأميركي النموذجي، حتى من الجيل الأخير، عبر مراحل حياته. وكان الانخراط فيها بمنزلة الحصول على تذكرة للارتقاء، تتضمن خصوصاً شهادة للاستدلال الذاتي على النجاح في الاختبار وإثبات الكفاءة. لقد كان على العموم عدم قبول طالب جامعي في أي ناد (أو جمعية شبيهة) يصيّره وكأنه من المنبوذين (لقد بلغني عن حالات من الانتحار بسبب عدم القبول)، وإذا تعلق الأمر برجل أعمال أو نائب تجاري، أو خبير تقني أو طبيب لاقى نفس المصير، فإن كفاءته على أداء وظيفته تصبح في كثير الأحيان محلّ ارتياب. واليوم يشكل العديد من النوادي المماثلة الأساسَ لتلك النزعات إلى الاعتلاء الطبقي نحو الأرستقراطية، التي يتميّز بها، إلى جانبٍ وبجزءٍ، – وهو ما يستوجب مراعاته – على نقيض البلوتوقراطيا [أرستقراطية الأغنياء] المجرّدة، التطوّر الأميركي في الوقت الحاضر[13]. لكن في السابق وحتى وصولاً إلى الحاضر كان

(13) في أميركا أيضاً يخول "المال" بمجرده شراء النفوذ، لكنه لا يشتري الشرف الاجتماعي. ولو أنه بالطبع وسيلة لذلك. مثلما هو الحال لدينا وفي كل مكان. بيد أن الطريق عندنا كان مرسوماً محدداً: اشتراء أرض على ملك نيل إقطاعي، مؤسسة ائتمان وقفية، نبالة بالوثائق، كانت تجيز للأحفاد الاندماج في "المجتمع" النبيل. أما هناك فكان التقليد المألوف يقدر الرجل الذي كسب بيده أكثر من الوريث، كما كان الطريق المفضي إلى الشرف الاجتماعي على هذا النحو: عضوية في جمعية مرموقة في معهد مرموق؛ في سابق الحال: الانتماء لطائفة مرموقة (المشيخية مثلاً، التي يجد المرء على مقاعد كنائسها في نيويورك وسائد وثيرة ومراوح)؛ واليوم وبالخصوص: الانتماء لناد مرموق. إضافة، اليوم، إلى نمط محل السكن (في "ذلك" الشارع الذي لا يغيب عن أية مدينة متوسطة) واللباس وما يتعاطى من أنواع الرياضة. وحديثاً جداً: الانتساب للآباء المهاجرين (Pilgrim Fathers) أو لسلالة بوكوهونتا (Pocohonta) أو غيرها من سيدات الهنود الحمر، وما شابه ذلك. ولا يتسع المجال لمزيد التوسع في =

من سمات الديمقراطية الأميركية المميزة أنها لم تكن كـدساً عديم الشكل من الأنفار بل متاهة من الرابطات الشديدة الحصرية ولكنها تطوعية إرادوية. ولئن كانت إلى زمن غير بعيد، وبعكس ما هو الحال في المعتاد في بقـيّة أرجاء العالم لا تعير هيبة النسب والثروة الموروثة والوظيفة والتربية المكللة بالشهادات التأهيلية أهمية – وإلا فبنسبة ضئيلة –، فإنها كانت بعيدة كل البعد من أن تفـتح أبوابها لأي شخص كان بالترحاب كـندّ على قدم المساواة. صحيح أنه ما كان لمزارع أميركي صاحب ضيعة (حتى إلى ما قبل عشرية ونصف) أن يمرّ، وهو يجول في ضيعته صحبة زائر، بعامل (من أصيلي المكان) يحرث الأرض دون أن يقـدّم الاثنين أحدهما للآخر ويمكنهما من المصافحة. صحيح أنه في ناد أميركي نمطي لا يبالى أبداً، مثلاً، من أن العضوين، الواقـفـين جنباً إلى جنب حذو طاولة "البليـار" للعب معاً، هما في الواقع في علاقة رئيس ومرؤوس: ذلك أنه تستتب هنا مساواة "الجنتـلمان"[14]. صحيح أن زوجة العامل الأميركي التي أتى بها النقابي المدعو لتناول الطعام تكيفـت – ببعض السّذاجة والبلاهة – على لباس السّيدات البورجوازيات وسلوكهنّ. لكن من رام في كنف هذه الديمقـراطية، ومهما كانت منزلته ومكانته، أن ينظر إليه كشخص مكتمل القيمة والشخصية، تعـيّن عليه لا أن يستجيب لأعراف المجتمع البورجوازي فقط، بما في ذلك فيما تعلق باللباس حسب مقـتضيات الموضة الصّارمة، بـل وجب عليه كذلك، على العموم، الاستظهار بما يثبت أنه تسنى له القـبول الانتقائي في إحدى الطوائف أو النوادي أو الجمعيات المعترف بها، مهما كان نوعها، وفرض نفسه في صلبها بفضل اختباره كـ "جنتـلمان"[15]. ومن لم يتسنّ له ذلك افـتقـر إلى صفة "جنـتـلمان"؛ ومن استهتر بالأمر – كما يفعل

= هذا الموضوع. ومن المكاتب ومختلف الوكالات المختصة في إثبات النسب لنخبة أرباب الأموال ما لا يحصى عدداً. وكل هذه الظواهر الغريبة، الشاذة لأقصى حد في كثير الأحيان، من مشمولات عملية أوربة "المجتمع" الأميركي.

(14) وهو ما لا ينطبق دائماً على النوادي الأميركية – الألمانية. وعلى سؤال لتجار ألمان شبان من نيويورك (يحملون أرفع الأسماء لعائلات من مدن الهانزا بشمال ألمانيا) عما جعلهم يفضلون الانخراط في ناد أميركي – عوضاً عن النادي الألماني، جيل التأنيث – كان الجواب: إن رؤساءهم (الأميركان – الألمان) يلاعبونهم أحياناً "البليار"، ولكن بصفة تجعلهم [الشبان] يشعرون وكأن ذلك من باب المجاملة.

(15) ما يضاهي ذلك عندنا: أهمية الانضواء تحت رايات معينة الانتماء لصف الضباط الاحتياطيين والأهمية الطبقية العليا للتأهل للدفاع عن الشرف. والأمر يتساوى لكن الوجهة والمفعول المادي يختلفان هنا وهناك.

الألمان غالباً[16] - تحتم عليه السّير في طريق وعر شاق، لاسيا على صعيد المعاملات الاقتصادية.

بيد أنه، وكما سبق التنبيه إليه، لا مجال هنا لتفحص القيمة الاجتماعية لهذه الأوضاع التي هي حالياً بصدد المرور بتحولات عميقة. وما يهمنا أولاً هو أن المكانة الدنيوية الحديثة للنوادي والجمعيات التي تنتدب المنخرطين فيها بالتصويت والانتخاب هي إلى حدّ بعيد نتيجة لمسار العلمنة الذي شهده الأصل النموذجي لهذه الرابطات، ألا وهي الطوائف الدينية. وذلك وبالتحديد في موطن الحضارة الأميركية العصرية الأصيلة: في الولايات الواقعة على المحيط الأطلسي شمالاً. ولنستذكر أمراً قبل كل شيء: وهو أن حق الانتخاب العام والمتساوي (المتوقف على البيض ! في حين أن الزنوج والمولدين محرومون منه فعلاً إلى اليوم) و"الفصل بين الدولة والكنيسة" كانا في صلب الديمقراطية الأميركية مكتسبين يعودان إلى ماضٍ قريب، انطلاقاً من بدايات القرن التاسع عشر بالخصوص، بينما كان في العهد الاستعماري، في المناطق الوسطى لإنجلترا الجديدة وفي ولاية ماساتشوستس بالخصوص، ما سيؤول إلى حق المواطنة الكاملة في الدولة، حق المواطنة الكاملة في صلب الجماعة الكنسية، التي كان لها الفصل والحسم في شأن القبول وعدمه[17]. فكانت تبتّ في ذلك استناداً إلى الاختبار المتعلق بالصّفات الدينية في ضوء سيرة العيش، أي حسبما جرت عليه

(16) انظر التعليق السابق. عادة ما يشكل الدخول في نادٍ أميركي اللحظة الحاسمة لفقدان الطابع الألماني.

(17) عادة ما كان تأليف الجماعة الكنسية، زمن الهجرة إلى إنجلترا الجديدة، يسبق التشكل المجتمعي السياسي (وفقاً للميثاق المعروف للآباء المهاجرين). وبهذه الصفة بادر مهاجرو دورشستر سنة 1619 - قبل رحيلهم - بتشكلهم في جماعة كنسية وانتخبوا قسيساً ومعلماً. وكانت الكنيسة في مستوطنة ماسنشوستس هيئة مستقلة على وجه التمام رسمياً، لا تقبل سوى مواطنين أعضاء لها، فتكون عضويتهم الشرط لتمتعهم بحق المواطنة. وبالمثل كانت في نيوهافن (قبل ضمها عنوة إلى كونانكت) في بادئ الأمر العضوية الكنسية وحسن السيرة (أهلية المشاركة في العشاء الرباني) الشرط للحصول على حق المواطنة. وفي كوناتكت كانت جماعة المدينة (1650) ملزمة بالحفاظ على الكنيسة (تدحرج من مبادئ الاستقلالية الصارمة إلى المشيخية). وانجر عن هذا في الحين واقع عملي يمتاز ببعض الانحلال فبعد ضم نيوهافن أصبحت الكنيسة متوقفة، في صلاحيتها منح الشهادات، على أن يكون المعني فوق كل اعتبار دينياً وذا يسر بما فيه الكفاية مادياً. وفي القرن السابع عشر وجب على ماسنشوستس، عند ضم ماين ونيوهمبشاير، الحيد عن صرامة اختبار الكفاءة الدينية لفائدة الحقوق السياسية. كما تعين أيضاً، فيما يتعلق بالانتماء الكنسي، اللجوء إلى حلول وسطى، كان أشهرها ما يعرف بـ (Halfway- Covenant) لسنة 1657. وتم بذلك قبول حتى من لم يثبت تجدد ولادتهم أعضاء، ولكن رفض لهم إلى مستهل القرن 18 تناول القربان.

الطوائف الطهورية جمعاء - في المعنى الواسع للكلمة - . وبدرجة لا تقـل عن ذلك كان الكـويـكـر في بنسلفـانيـا، إلى فترة تسبق بقليل حرب التحرير، أسياد الولاية يتمتعون لوحدهم، ولو بشكل غير رسمي (بل وفق توزيع شامل إلى حدّ ما لدوائر انتخابية)، بمرتبة المواطنين الكاملين بالمعنى السّياسي للكلمة. لقد كانت الأهمية الاجتماعية القصوى للقبول والسّماح بالتمتع الكامل بحقوق الجماعة الطائفـية، لاسيما منها حقّ المشاركة في تناول العشاء الرباني، في الطوائف، ذات مفعول في اتجاه إنماء ورعاية تلك الأخلاقـيات المهنية التقشفـية التي كانت ملائمة للرأسمالية الحديثة زمن نشوئها. فبالضبط على هذا الأساس، مثلما استبان ذلك في ضوء ما ورد ذكره من التجارب الشخصية في أميركا، وكما تثبت الدلائـل، أدّى التدين الذي سارت عليه الطوائف التقشفـية مفعوله وتأثيره على مدى قـرون عدة وفي كل مكان، بما في ذلك أوروبا أيضاً.

وإذا نحن أمعـنا النظر في سالف التاريخ الكنـسي لهذه الطوائف البروتستانتية[18]

---

(18) لنضيف بعض المراجع والمصادر القديمة، ليست معروفة كثيراً في ألمانيا: عرض وجيز حول تاريخ التغطيسيين الباتيست في: Henry Clay Vedder, *A Short History of the Baptists*, 2. Aufl. (London: [n. pb.], 1897),

- حول هانزرد نوليز انظر: Hanserd Knollys, *Culross: H. Kn. Vol. II der Baptist Manuals und by P. Gould* (London: [n. pb.], 1891),

- حول تاريخ الحركة المعمدانية: E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists* (New York: [n. pb.], 1902),

- حول سميث: Henry M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporains* (Boston: [n. pb.], 1881),

- سلف أن ذكرنا أهم صادرات:

Hanserd Knollys Society (print. by Hadden, Finsbury 1846-1854),

- وثائق رسمية أخرى في:

Church Manual by J. Newton Brown D. D., Philadelphia, American Baptist Pub. Soc. S. 30 Arch Street,

- حول الكويكر/ الصاحبيين، علاوة على المرجع المذكور لـ:

G. Lorimer, *Baptists in history* (New York: [n. pb.], 1902), and J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Public. S. 1902), انظر Sharpless, *The Quakers in Pennsylvania*

- حول إنجلترا الجديدة (دون دويل):

Massachusetts Historical Collections, *Weeden, Economic and social history of New-England 1620-1789*. Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, Browen Merrill Cy Publ.).

حول تطور فكرة Covenant في المشيخية القـديمة، ونظام الضبط الكنسي فيها وعلاقـتها بالكنيسة الرسمية من جهة وبالأبرشيات والطوائف من جهة أخرى: Champlin Burrage: *The* =

لاسترعانـا في وثائقها، لاسيما عند الكويكر والمعمدانيين الباتيست، طيلة الزمن وإلى القرن السابع عشر (وبالخصوص حينذاك)، التهليل المتجدد تكراراً بأن "أبناء الدنيـا" المخطئين لا يثـقـون في بعضهم بعضاً حتى في ما يهم المعاملات الاقـتصادية، بينما هم على نقيض ذلك يثـقـون في الاستقامة الدينية الأصل التي يتحلى بها الأتقـياء[19]، ما يجعلهم يمنحون هؤلاء دون غيرهم القروض ويودعونهم أموالهم، كما يفضلون الشراء من متاجرهم، بما أنهم يعاملون فيها، وفيها فقط، بأمانة وبأسعار قارة -- وهو أمر ادعى المعمدانيون الباتيست منذ سالف العهد، كما هو معروف، أنهم أول من رفعه إلى مرتبة مبدأ[20]. إنه لتصور دارج رائج في كل العالم ذلك القائـل بأن الآلهة تبارك بالثروة والخيرات من صلح لديها، سواء بتقـديم القـربان أم من خلال سلوك العيش. لكن الربط الهادف بين هذا وذلك النوع من منتهج العيش الديني، الموافق للمبدأ الرأسمالي القديم، القائـل: "النزاهة خير سياسة"، لا يعترضنا إلا عند هذه الطوائف البروتستانتية، ليس حصراً، لكن بما رأينا من الاستمرارية والحسم[21]. ولم تكن هذه

Church Covenant Idea (1904); *The early English Dissenters* (1912); *W. M. Macphail, The Presbyterian Church* (1918), and J. Brown, *The English Puritans* (1910), =

وثائق هامة في: Roland G. Usher, *The Presbyterian Movement 1584-89. Com. Soc.* (1905),

اقتصرنا هنا على أهم ما اعتمدناه في بحثنا هذا.

(19) لقد كان هذا في القرن 17 بدهياً لحد أن بونيان J. Bunyan, *Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed., S. 114، كما سلف أن أشرنا، جعل شخصية Mr. Money-Love تحاجج بالرأي أنه من الجائز أن يصبح المرء ديّناً لكي يستغني، ولاسيما لكسب المزيد من الزبائن: فسيان لأي سبب يتعين على المرء أن يصير ديّناً.

(20) وادعى نفس الشيء الكويكر أيضاً، كما يستفاد من القول الآتي، الذي وافاني به السيد بارنشتاين:
"But i twas not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked do be true oft hem in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as tradesmen, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade oft he country into their hands. This outcry arose in part from a Strict exemption of all commercial agreements between them and other, and because they never asked two prices for the commodities they sold." (Thomas Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, 3d ed. (London: [n. pb.], 1867), p. 276),

صدرت الطبعة الأولى حوالى سنة 1830.

(21) كانت الأخلاقيات البورجوازية النمطية بأسرها لدى كل الطوائف التقشفية والحلقات العقائدية المستقلة كونفانتيكل منذ البداية متلائمة متماثلة مع تلك التي ما زالت إلى حاضرنا هذا ترعى =

الأخلاقيات، التي جاء الحديث عنها بإسهاب في الفصل السابق، لوحدها ما يعود إلى بدايات نشأة الطوائف البروتستانتية، وإنما أيضاً وفي المقام الأول المكافآت الاجتماعية ووسائل الرّدع وكل الأساس التنظيمي للكيان الطائفي البروتستانتي بكامل مفعوله ومؤثراته. وما الظواهر المتوافرة اليوم بأميركا سوى مخلفات متبقية عن نظام كنسي لحياة مرتبة مقننة، كان سابقاً فعالاً بصفة نافذة للغاية. دعنا نستوضح فيما يلي بإيجاز نوعيته وكيفية مفعوله ووجهته.

لقد برز في صلب البروتستانتية مبدأ كنيسة المؤمنين، بمفهوم جماعة مقتصرة بشدة على مسيحيين "حقيقيين خالصين"، ولهذا ذات صبغة إرادوية طوعية، ومنفصلة عن العالم، جماعة شعب قدسي حقاً، برز أول الأمر وبتمام الوضوح بزيوريخ عام 1523/ 24 لدى فرقة المعمدانيين[22] الذين أدرجوا عام 1525 مبدأ معمودية الراشدين، وذلك بالاستناد إلى توماس مونتزر (Thomas Müntzer) – الذي رفض تعميد الأطفال، وطالب بإعادة تعميد الراشدين الذين عُمدوا صغاراً (إعادة/ تجديد التعميد: (Wiedertaufe)) – . ودأب أعوان حرفيون متجولون، كانوا الدّعامة الأساسية التي قامت عليها حركة المعمدانية، على ترويجها في مناطق جديدة على إثر كل حملة اضطهادية استهدفتهم. ولا ننوي الخوض هنا في التفاصيل المميزة لكل واحدة من هذه الفرق البروتستانتية، القائمة على التقشف الدنيوي، أي فرقة المعمدانيين الأوائل والمينونيين والتغطيسيين الباتيست والكويكر/ الصاحبيين،

= في أميركا. ومما كان محظوراً لدى الميثوديين مثلاً: 1) الإكثار من الكلام عند البيع والشراء (المساومة)، - 2) المتاجرة ببضائع لم تسدد أداءاتها الجمركية، - 3) الرفع من الفائض بما يفوق النسبة الشرعية حسب قوانين المكان، - 4) "تكديس الثروات على وجه الأرض" (أي تحويل رأس المال إلى "ثروة")، - 5) الاستدانة دون ضمان القدرة على التسديد، 6) إثارة تكاليف مهما كانت.

(22) المصادر المعتمدة: مدونة أقوال تسفنغلي: (*Zwinglis Aussagen*. Füssli I, 228,vgl. 243, 253, 263) ومؤلفه: *Elenchus contra catabaptistas* (*Werke III*, 357, 362). لقد كان على تسفنغلي أن يواجه الكثير من مناهضي معمودية الأطفال Antipädobaptisten حتى في صلب جماعته، الذين رأوا من ناحيتهم في "التفرقة" المعمدانية، أي في الإرادوية التطوعية، الأمر المنكر حسب الكتاب المقدس. وتعود المطالبة برفض كل الكذّابين اللطفاء (Wicked Liars) من الكنيسة والاقتصار على قبول المؤمنين المخلصين دون غيرهم إلى عريضة تقدم بها براون للملك جاكوب الأول سنة 1603. لكن وكذلك الوثيقة (المشيخية) الموسومة بدليل الحكومة الكنسية (*Directory of Church Government*) لسنة (من المحتمل) 1584 (نشرت أول مرة حسب الأصل في رسالة دكتوراه أ. ف. سكوت بيرسون (A. F. Scott Pearson) من جامعة هيدلبارغ، 1912) كانت طالبت في البند 37 بالسماح فقط للأشخاص الذين انضبطوا للنظام المعمول به، أو "Literas testimo niales idoneas aliunde attuleriut" بالمشاركة في العشاء الرباني.

ولا العودة إلى شرح كيف أن كل من هذه المذاهب، بما في ذلك أيضاً الكالفينية[23] والميثودية، كانت دائماً تنساق إلى نفس المسار حتماً : إما "الكنفانتيكل" الذي يجمع

---

(23) إن المسالة القائمة حول المبدأ الطائفي الإرادوي، الناجم، منطقياً، عن مناشدة الكنيسة المحض (Ecclesia pura)، بالنسبة للكنيسة المصلحة (الكالفينية)، الرافضة لمبدأ الطوائف، تبرز في هذا العصر بصفة دغمائية وبكامل الوضوح على يدي كويبر (A. Kuyper) (السياسي الهولندي المعروف الذي أصبح فيما بعد رئيس الوزراء)، وبالأخص في بيانه الختامي لبرنامجه(Separatie en doleantie) (أمستردام 1890). وتمثل الإشكال في نظره كنتيجة لغياب انعدام خطة التدريس المعصومة من الخطأ في رحاب المسيحية غير الكاثوليكية، الكفيلة (الخطة) بالحيلولة دون أن يؤول "جسد" الكنيسة الظاهرة إلى جسد المسيح (Corpus Christi)، بالمعنى المتداول لدى البروتستانت المصلحين القدامى، بل أن يظل على تقسيمه حسب الزمان والمكان ومشوباً بشوائب بشرية. إن كنيسة ظاهرة لا تقوم إلا من جراء فعل إرادي للمؤمنين بحكم التفويض الذي بلغهم إياه المسيح، وبهذا فإن السلطة الكنسية (Potestas Ecclesiastica) لا تكون بيد المسيح ذاته ولا بيد القساوسة ولكن بيد جماعة المؤمنين فحسب (ربط صلة فويت). وبلمّ جماعي، طوعي شرعي، للجماعات الدينية – رغم أنه بمنزلة فرض ديني – تنشأ الجماعة الكبرى. ويقابل مبدأ الكنيسة الرومانية القائل: إن من كان عضواً في الكنيسة فهو بالضرورة من أعضاء جماعة حيّ سكنه، بالرفض. ولا يناول التعميد حقوقاً ولا يخول سوى أن يكون الفرد عضواً غير مكتمل وغير فاعل. ليس التعميد إذن هو الذي يمكن مباشرة من العضوية الفعلية في الجماعة بالمعنى القانوني، بل وبالأولى (Belijdenis en stipulatie)، وتعني هذه العضوية بالتطابق الخضوع لنظام الكنيسة الانضباطي (وهنا أيضا ربط بـ فويت). إن قانون الكنيسة يعالج الأنظمة الأساسية للكنيسة الظاهرة التي هي من وضع الإنسان، المتقيدة بالنظم الربانية لكن دون أن تمثلها (انظر: Voët, Pol. eccles. Vol. I, p. 1, 11). ويشكل كل هذا تحويرات استقلالية (Independentische) للقانون الدستوري الأصيل للكنيسة المصلحة (كما بينه ريكر بأحسن ما يكون) في معنى مشاركة فاعلة للجماعة، أي للمؤمنين غير الكهنوتيين، عند قبول العضوية. وكانت هذه المشاركة لكامل الجماعة كذلك في إنجلترا الجديدة أحد البرامج القارة لأتباع براون الاستقلاليين، في مناهضتهم المتواصلة ضد المنحى الجونسونتي (Johnsonistische)، المطالب بالسلطة الكنسية للشيوخ الحاكمين (Ruling Elders). وكان من المفروغ منه أن أحقية الانخراط تتوقف على الذين تجددت لهم الولادة/ الإحياء ("واحد فقط على 40"، حسب بايلي). وعلى هذه الشاكلة جاءت نظرية الكنيسة لاستقلاليي اسكتلندا (انظر ساك، المرجع المذكور) الذين طالبوا بالمثل بقرار خاص للسماح بالقبول. وبالطبع فإن نظرية الكنيسة لكويبر ليست انشقاقية (Kongregationalistisch). إن ما سنه من فرض ديني يلزم الجماعات المنفردة بالانضمام إلى الكنيسة الجماعية المشتركة والانتماء إليها لا يلغى مفعوله ويعوض بلزوم الانفصال/ الانفراد (Separatie) - بناء على أن مكاناً واحداً لا يتسع إلا لكنيسة شرعية واحدة - إلا حينما تخفق كل المساعي الاحتجاجية ((Doleantie) من (Doleeren)

احتج، لفظة اندرجت منذ القرن 17) لتحسين وضع الكنيسة الجماعية المتداعية ويصبح استعمال العنف لا مناص منه. حينئذ، وبما أن الكنيسة لا تكتنف "رعايا"، بل إن المؤمنين أنفسهم هم الذين يتكفلون إدارة شؤون الخطة المعهودة من لدن الإله، يصبح التأسيس المستقل واجباً. إذ إن من شأن الثورات أن تصبح واجباً نحو الإله (Abraham Kuyper, *De conflict gekomen*, S. 30 /31) – لقد تموقع كويبر أيضاً (مثل فويت) في موقع استقلالي قديم، القاضي بأن المحق لهم بتناول العشاء الرباني يعتبرون دون غيرهم أعضاء كاملين للكنيسة، وليس بوسع سواهم أن يتكفلوا ضمان المعمودية لأبنائهم: والمؤمن في المعنى الديني هو الذي تمّت هدايته روحياً، وفي المعنى الشرعي من تمّ له السماح بتناول العشاء الرّباني.

المسيحيين المثاليين في إطار الكنيسة (المذهب التقـوي) أو الجماعة العقائدية المتألفة من أتباع يتمتعون بالمواطنة الكاملة كنسياً، لثبوت نزاهتهم، وكانوا أسياداً فوق الكنيسة، بينما ينتمي إليها البقـية كطبقة من المسيحيين من الصنف الثاني يخضعون للإجراءات التأديبية (مذهب الاستقلاليين [المنفصلين عن الكنيسة الأنجليكانية الرسمية]). وقد امتد النزاع الظاهري والباطني بين المبدأين البنيويين في البروتستانتية: "الكنيسة" بوصفها مؤسّسة لإدارة شؤون النعمة الإلهية، أو "الطائفة" بوصفها جمعية للمؤهَـلين دينيّاً، على مرّ القرون بداية من زوينغلي ووصولاً الى كـويبر (Kuyper)وشتوكـر (Stöcker). إلا أننا نكـتفي هنا بتفحّص النتائج الملموسة الهامة للمبدأ الإرادوي الطوعي، التي كان لها تأثير في منتهج العيش. نريد فقط أن نستعيد إلى الذهن أن الرأي الحاسم فيما يخصّ الحفاظ على طهارة العشاء الرباني – وفيه تكمن الأهمية الاجتماعية المركزية بالنسبة إلى الجماعات المسيحية – بتحجير مشاركة غير قـديسين قد أفضى، حتى في المذاهب التي لم تذهب إلى تأليف الطوائف، لاسيما الطهوريين القائلين بأسبقـية منح الخلاص، إلى نوع من ممارسة إجراءات نظام الضبط الكنسي تضاهي من حيث المفعول الإجراءات الموازية لدى الطوائف العقائدية[24]، ولكن أيضاً أنه كان

---

(24) كذلك بالنسبة إلى كويبر (*Dreigend conflict*, 1886) كان المنطلق الأساسي القائـل إنه يعدّ إثماً ألا يصان العشاء الرباني من مشاركة غير مؤمنين (ص 41، إحالة على الإصحاح 11، 26، 27، 29 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس والإصحاح 5 ,22 من رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس والإصحاح 18 ,4 من رؤيا يوحنا). ولئن لم تصدر الكنيسة – بعكس اللبديين (Labadisten) (تقويّين رادكاليين) – قط حكماً على الوضع من النعمة "إزاء الإله"، لكن فيما يتعلق بالسماح بتناول العشاء الرباني فالقرار لا يرتبط سوى بالإيمان وسيرة الحياة. وتعج محاضر جلسات السينودسات الهولندية للقرنين السادس والسابع عشر بشروح حول شروط المشاركة في العشاء الرباني، مثلاً سينودس جنوب هولندا لسنة 1574: لا يحق إقـامة العشاء الرباني هناك حيث لا وجود لجماعة منتظمة تتوافر على شيوخ وشمامسة يحرصون على عدم مشاركة غير جديرين بها؛ سينودس روتردام لسنة 1575: عدم السماح لكل شخص يعاب عليه سوء سيرة (والسماح من مشمولات شيوخ الجماعة، لا القسيس بمفرده، وتكون الجماعة على الدوام هي التي ترفع التحفظات في شأن السماح بالمشاركة – عادة اعتراضاً على تصرف القـسيس غير الصارم في ذلك (انظر الحالة التي أورد ذكرها: *Reitsma*, II, S. 231) – مسألة حق السماح بالمشاركة لزوج امرأة على مذهب أناباتيست (Anabaptistin) [القائلين بتجديدية التعميد]: طرحها سينودس لايدن لسنة 1619، البند 114؛ هل يحق السماح لخادم مرابٍ "لومباردي": سينودس ديفـانتر لسنة 1595، البند 24؛ هل تجوز مشاركة "مفـلسين" (سينودس ألكمار، 1599، البند 11، ثم 1605، البند 28) وأشخاص أبرموا عقوداً (سينودس انكهويزن 1618). وأجيب على السؤال الأخير بالإيجاب في حالة أن يجد مجمع الكرادلة أن جدول الممتلكات يحتوي على ما كفي... وخصوصاً إذا صرح الدائنون بموافقـتهم على العقد وأمضى المدان على اعتراف بمسؤوليته. في شأن عدم السماح للصيرفـيين "اللومبارديين" انظر أعلاه. حول رفض أزواج متخاصمين (انظر *Reitsma* III, S. 91): اشتراط الصلح بين الطرفين قبل السماح بالمشاركة والتمسك بالرفض طالما استمر الخصام... (المصدر نفسه، ج 3، ص 179) – هذا ولقد سلف أن فرض كالفـين عدم السماح بالمشاركة في تناول =

لدى الطوائف نفسها، في مستهل نشأتها، يكتسي أهمية حاسمة[25]. إذ نرى أول داع حازم بالإرادوية، براون (Browne)، ينصّص في مؤلفه *Treatise of Reformation without tariying for anie* (يرجع تأليفه إلى سنة 1582) على أن العلة الرئيسية لرفض الأسقفية والمشيخية تعود إلى الإرغام على المشاركة الجماعية في عشاء رباني رفقة (أثماء)[26] (Wicked Men). وقد سُعي في الكنيسة المشيخية هباءً إلى إيجاد حلّ

= العشاء الرباني في حالة غياب نتيجة مرضية لاختبار حول الجدارة (آنذاك كان القرار يعود إلى القس المكلف بالرعاية الدينية لا إلى الجماعة)، وذلك أول مرة أثناء إقامته بستراسبورغ بين جماعة المهاجرين الفرنسيين. وكان الحرم الكنسي، حسب تعاليمه الأصلية (انظر أثره المذكور: *Jnst. Chr. Rel*. IV, c. 12 S. 4، حيث يوصف الجِرْم كونه إصداراً لحكم رباني)، لا ينطبق شرعاً إلا على المحرومين من نعمة الخلاص، إلا أنه يعالج في نفس الحين (ص 5) كأداة "إصلاحية". لقد أصبح الحرْم الكنسي في أميركا اليوم لدى التغطيسيين الباتيست، وفي المدن الكبرى على الأقل، إجراءً نادراً جداً، وصار يعوض تطبيقياً بـ Dropping أي إلغاء بسيط غير معلن. في الطوائف وعند الاستقلاليين (independenten) كانت مسؤولية الضبط الكنسي (Kirchenzucht) دائماً في عهدة غير رجال الدين، بينما استهدف بها لدى المشيخية الكالفينية الأصيلة إلقاء سيطرة محكمة التقنين على الدولة والكنيسة. وبأي حال فقد عمد المجلس الرئاسي (Directory) للمشيخيين الإنجليز لسنة 1584 إلى المناصفة المتساوية بين شيوخ الجماعة غير الكهنوتيين ورجال الدين في Classis وسلطات الإدارة الكنسية العليا.

بيد أن وضع الشيوخ والجماعة في علاقتهما ببعضهما بعضهما كان من حين لآخر على ترتيب مختلف. فكما أوكل البرلمان "الطويل" (المشيخي)، سنة 1645، قرار رفت الـ Lords Supper إلى الشيوخ (غير الكهنوتيين)، فعلت بالمثل Cambridge Plattform بإنجلترا الجديدة سنة 1647. لكن الاستقلاليين الاسكتلانديين تمسكوا إلى منتصف القرن 19 بعادة رفع شكوى بسلوك شائن مخل للجنة يكون التقرير الصادر عنها أساس قرار كافة الجماعة برفت المعني، وفق اليقين الصارم بالمسؤولية التضامنية لكل فرد. وهو ما يتلاءم تماماً مع اعتراف الإيمان الذي قدمه براون، كما سلف أن ذكرنا، للملك جاكوب الأول سنة 1603 (Dexter a. a. O. S. 308)، بينما اعتبر الجونسنستيون (Johnsonisten) سيادة الشيوخ (Elders) (المنتخبين) ذات شرعية إنجيلية، وأنهم، وحتى على نقيض قرار الجماعة، بوسعهم الحكم بالحرم الكنسي (وهو ما كان السبب في انشقاق اينسوارث). انظر في خصوص هذا الأمر المرتبط بالمشيخيين الإنجليز ورسالة دكتوراه بيرسون الوارد ذكرها أعلاه.

(25) لقد تم تبني المبدأ ذاته من قبل التقويّين الهولنديين أيضاً. فكان لودنستينجن (L odensteijn) مثلاً على الرأي أنه ينبغي عدم التواصل مع الذين لم تتجدد لهم الولادة، وهم في نظره أولئك الذين لا يحملون العلامات المدلة على ذلك. كما ذهب إلى حد النهي عن ترتيل الصلاة الربانية رفقة الأطفال، بما أنهم لم يصبحوا بعد "أبناء الرب". وقد استنتج كوهلر شخصياً أن بعض الهولنديين مازالوا يعتبرون أن المتجددة ولادته لا يخطىء ولا يفعل المنكر قط. وأن السُنّة الكالفينية الصارمة وتقيداً مدهشاً بالإنجيل رائجان في حشود البورجوازية الصغرى بصفة خاصة. وكانت النزعة التقليدية الصارمة هي التي احتجت حيال التنظيم الكنسي لسنة 1852 (إلى جانب غياب نظم رقابة متشددة بما فيه الكفاية) لقلة نسبة الممثلين من صف غير رجال الدين في السينودس - وهو ما لم يكن يخطر ببال شق كنسي لوثري تقليدي بألمانيا.

(26) بالاستناد إلى ديكستر: Henry Martyn Dexter, *Congregat. of the last three hundred years as seen in its litt*. (New York [n. pb.], 1880), S. 97.

للمسألة. ومنذ عهد الملكة إليزابيث (مؤتمر واندسورث) شكل هذا الأمر المسألة المحورية[27]. ثم لم ينفك السّؤال عن من ذا الذي يقصي عن المشاركة في العشاء الربّاني يؤدي دوراً في برلمان الثورة الإنجليزية. وتقرر أول الأمر (1645) أن يتولى قساوسة (Minister) وشيوخ [من غير رجال الدّين] (Elders) الحسم حسب رأيهم. وقد عمل البرلمان في نفس الحين على ضبط الحالات التي استباح فيها رفض المشاركة وتقييد بقية الحالات بإجماع البرلمان، مما أثار احتجاج مجلس/ مجمع واستمنستر الحادّ، باعتبار ذلك من باب سيطرة الدّولة على الكنيسة (Erastianismus). وقد تميّز شقّ الاستقلاليين بالسّماح فقط، فضلاً عن المقيمين بالمكان وأعضاء الجماعة المعترف بهم دينياً اعترافاً كلياً، للأشخاص المزودين ببطاقات (Ttickets) بالمشاركة في حفل تناول القربان؛ ولم تسلم بطاقات لغير أهل المكان إلا بناء على توصية من لدن مؤهَلين. وبالمثل فقد كانت شهادات التأهيل (أو مكاتيب التوصية)، التي تعطى لمن انتقل إلى مكان آخر أو للمسافرين، من مشمولات القرن السّابع عشر[28]. وفي صلب الكنيسة الرسمية سعت الحلقات العقائدية المستقلة، التي تمّ إرساؤها سنة 1657 في 16 مقاطعة على يدي باكستر، إلى أن تنصّب نفسها سلطة رقابة تطوعية، بهدف مساعدة القسّيس في مهمة التثبت من التأهّل وإقصاء الأشخاص الذميمين من العشاء الربّاني[29]. وشيء من هذا القبيل كان ما رمى إليه الإخوة المنشقون الخمسة (Five Dissenting Brethren) من مجلس/ مجمع واستمنستر – وهم لاجئون كانوا مقيمين بهولندا وينتمون إلى الفئات الاجتماعية الراقية – باقتراحهم الترخيص بتكريس أبرشيات إرادوية طوعية، إلى جانب الدوائر الكنسية/ الخورنيات (Parish) ومنحهم أيضاً حق الانتخاب للسينودس. إن تاريخ الكنيسة

---

(27) لقد أراد المشيخيون الإنجليز في عهد الملكة إليزابيث الاعتراف بالبنود الـ39 لكنيسة إنجلترا (بتحفظ حيال البنود 36- 34 - لا تكتسي أهمية في سياقنا هذا).

(28) في القرن السابع عشر كان من الضروري الاستظهار بمكاتيب توصية لكي تسمح جماعة تغطيسيين باتيست محلية لزائر من نفس العقيدة المشاركة في عشاء رباني تقيمه. أما من كان على غير العقيدة فكان لا بد أن يجرى عليه أولاً اختبار وأن تتخذ الجماعة في شأنه قراراً. (انظر ملحق طبعة اعتراف إيمان هانزرد نوليز لسنة 1689، West Church, Pa. 1817). وحتى بالنسبة للمؤهلين كانت هناك لديهم شروط دغمائية حتمية خاصة بالعشاء الرباني. فيعتبر انشقاقاً أن يأبى أحدهم الانضمام لجماعة تأسست في حي سكنه بصفة شرعية. وفيما يتعلق بالتوحد اللزومي مع جماعات أخرى فقد كان الرأي شبيهاً بما رأى كويبر (انظر أعلاه)؛ إلا أنه كان يرفض أي إجراء قضائي ينزل على كنيسة ما. فيما يهم litterae testimoniales لدى Covenanters والمشيخيين الإنجليز القدامى.

(29) انظر: William Arthur Shaw, *Church History under the Commonwealth*, II, pp. 152-165, and Samuel Rawson Gardiner, *Commonwealth*, III, p. 231.

في إنجلترا الجديدة حافـل بالخصومات حول السّؤال عمن يحق له المشاركة في الأسرار (بصفة عرّاب مثلاً)، وهل يجوز تعميد أبناء من لا يحق لهم ذلك[30]، وبمراعاة أي بنود تحفظية، وما إلى ذلك. لقد كان الإشكال يكمن في عدم إجازة تناول العشاء الرباني إلا للجدير بذلك، فيغدو ذلك إذن فـرضاً عليه لابد أن يقوم به[31]. لذا وفي حالة التشكـك في جدارة الذات فـإن الحرمان من المشاركة لا يعفي من الخطيئة[32]؛ وكذلك، ومن ناحية أخرى، تتعهد الجماعة تضامنياً تجاه الإله بتأمين طهارة العشاء الرباني بإخلائه من غير الجديرين الكفء، ولاسيما منهم الملعونين[33] المحرومين من نعمة الخلاص (Reprobierten). وهي بذلك تتعهد في المقـام الأول بإقـامة الطقـس على يدي قـسّيس جدير أي محظوظ بالنعمة. ومن جراء هذا طفت من جديد على السّطح مسائـل قديمة جدّاً مرتبطة بالدستور الكنسي. ولم يفـلح باكستر في تحقيق الوساطة بمقـترحه الداعي إلى حل وسط – أن يجاز في الحالات القصوى قبول العشاء الرباني حتى إذا كان على يدي قـسّ غير جدير، أي محل شكوك من حيث سلوك عيشه – . فلقد تضارب المبدأ الدونـاتي العتيق، القائـل بالكاريزما الشخصية، مع المبدأ الراسخ رسوخاً عميقاً في الكنيسة الكاثوليكية، المبني على ثبات القـس في وظيفـته أبديـاً (Indelebilis)، وكذلك مبدأ التماس النعمة الإلهية عبر الانتماء إلى مؤسّسة كنسية (Anstaltsgnade)، الذي هيمن في الكنائس الإصلاحيّة؛ كل هذه المبادئ تضاربت وتصادمت بشراسة[34]، مثلما حصل في العصور الباكرة للديانة المسيحيّة.

---

(30) كانت عريضة أتباع براون إلى الملك جاكوب الأول (1603) بادرت بالاحتجاج على هذا.

(31) جاء التعبير عن هذا المبدأ في قرارات صدرت مثلاً عن سينودس إيدام لسنة 1585 (انظر مدونة راتسما (Reitsma)، ص 139).

(32) لقد تناول باكستر (Baxter, *Eccles. Dir.*, II, p. 108) موضوع تخوفات بعض أفراد الجماعة المرتابين من العشاء الرباني (بسبب البند 25 من Ch. of E.) بالشرح المعمق.

(33) إن الخصام المستميت حول ما إذا كان يحق السماح لأبناء محرومين من نعمة الخلاص – بعد التثبت من سيرة عيشهم – بالمعمودية لكفـيل بأن يبرز بأوضح حال أهمية عقيدة الاختيار المسبق القصوى في الحياة الواقعية، رغم ما يقع في ذلك تكراراً من تشكيك. وكانت ثلاثٌ من أربع جماعات لاجئين بأمستردام (في بداية القرن 17) تؤيد السماح بذلك. لكن في إنجلترا الجديدة [أميركا] لم يستجب لذلك إلا وفق اتفاقـية Half-Way-Covenant لسنة 1657

(34) منذ بداية القرن 17 أثار حظر الحلقات العقائدية المستقـلة عن الكنيسة الرسمية (كونفنتيكل) في هولندا نزاعاً عقائدياً شاملاً. وناهضتها الملكة إليزابيث بكل صرامة (ملوحة حتى بعقوبة الإعدام، عام 1593). ويكمن السبب في الطابع المعادي للسلطة الذي يتميز به التدين التقشفي، أو أنها، في الحال الراهن، العلاقة التنافسية بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية (وقد طالب كارترايت (Cartwright) بتنفيذ إجراء الحرْم الكنسي حتى على الأمراء). ولا شك أن مثال اسكتلندا، أرض نظام الضبط الكنسي =

وعلى هذا الأساس، أي مسؤولية الجماعة دينياً فيما يخص جدارة كل من القسّيس والمشاركين في تناول العشاء الرّباني، كان يقوم الطابع الراديكالي المتزمت الذي تميّز به عالم الاستقلاليين الفكري. ولم يتغير الوضع في واقع الأمر. فكما هو معروف شبّت الفتنة التي أثارها كويبر (Kuyper) في هولندا خلال العشريات الأخيرة، بكل أبعادها السياسية الخطرة، بسبب أن شيوخ جماعة كنسية بأمستردام - رجال دون صفة كهنوتية (Laien) (لائيكيين)، وعلى رأسهم كويبر الذي سيحتل في وقت لاحق منصب رئيس الحكومة - رفضوا، خلافاً لادعاءات الرئاسة السينودسية للكنيسة المصلحة الهولندية، تسليم بطاقات التزكية والترسيم لقساوسة ليسوا من أهل المكان، فاعتبروا، من وجهة نظر الرافضين، غير جديرين أو غير مؤمنين، وبالتالي لم يعترف بهم أهلاً لتعهد العشاء الرباني[35]. وفي واقع الحال يكمن في هذا بالذات التضاد بين المشيخيين والانفصاليين/ المستقلين في القرن السّادس عشر. ذلك لأنه تتأتى عن تلك المسؤولية عواقب حاسمة بالغة الخطورة. منها، وإلى جانب المبدأ الإرادوي التطوعي، القائل بقبول أصحاب الجدارة دون غيرهم كأعضاء في الجماعة، مبدأ سيادة كل جماعة محليّة تشترك في العشاء الرباني. فبحكم معرفة الأفراد معرفة شخصية، وإمكانية التحرّي، كان لها وحدها صلاحية البتّ فيما إذا كان أحد الأتباع مؤهّلاً وجديراً أم لا، وهو ما لا يتيسّر لرئاسة كنسية تشرف على عدة جماعات محلية، مهما بلغت شرعية انتخابها. وما كان يتسنى هذا البتّ لجماعة إلا إذا كان عدد أعضائها

= المشيخي والحكم الكهنوتي ضد الملك، كان له مفعول شبح مخيف.

(35) لقد عمد بعض من أهل أمستردام الليبراليين إلى إرسال أبنائهم إلى قساوسة ليبراليين في جماعات مجاورة، لتلقن مبادئ تناول القربان، تلافياً للضغط العقائدي الممارس من قبل قساوسة متزمتين. ورفض المجلس الكنسي للجماعة المعنية بأمستردام (1886) الاعتراف بالشهادات حول السيرة الأخلاقية، التي منحها أولئك القساوسة للأطفال، ومنع هؤلاء من المشاركة في تناول العشاء الرباني، بما أن هذا ينبغي أن يظل طاهراً وأن طاعة الإله تأتي قبل طاعة الإنسان. ولما أحقت لجنة السينودس الشكوى ضد القرار، صادق مجلس الكنيسة، بعد رفض الطاعة، على نظام عمل جديد يعطي لمجلس الكنيسة القائم صلاحية اتخاذ القرار في الكنيسة في شأن الرفت، فرفضته الجماعة واستولى الشيخان اللذان تمت تنحيتهما، رتغارس وكويبر، باستعمال الحيلة ومخادعة الحراس، على زمام الكنيسة الجديدة (انظر: Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886 فضلاً عن عمل كويبر المذكور). لقد نشأت في العشرينات، بزعامة بلدردايك (Bilderdijk) وتلميذيه إسحاق دا كوستا وأبراهام كابادوزا (يهوديين تنصرا) حركة متحمسة لعقيدة الاختيار المسبق (اعتبرت من هنا إلغاء استرقاق الزنوج واستعمال التلقيح الصحي "تدخلاً في العناية الربانية") ومناهضة للتراخي في تطبيق نظام الضبط الكنسي وتمكين غير جديرين من الأسرار الربانية، وقد أدت إلى انقسامات عدة. وندد سينودس أمستردام لسنة 1840، بتبني قانون دودرخت، بكل أشكال السيطرة في الكنيسة وعليها. - ومن تلاميذ بلدردايك أيضاً غروين فان برنستيرر (Groen van Prinsterer).

محدوداً، فالجماعات الصغرى نسبياً فقط كانت ملائمة للمبدأ المذكور[36]. وإذا كبر العدد في الطوائف ينجر عن ذلك إما - وكما في التقويّة - تكوين الحلقات العقائدية المستقلة ("كونفنتيكل") وإلا - وكما في الميثودية - فإن الأعضاء يُجمَعون في فرق تأخذ كل منها على عاتقها مهمّة تنفيذ إجراءات نظام الضبط الكنسي[37]. ذلك أن هذا الشأن، أي نظام الضبط الأخلاقي شديد الحزم والصرامة (Sittenzucht)[38]، حسب

---

(36) وهي صيغة كلاسيكية مألوفة منذ اعتراف إيمان أمستردام لعام 1611 (في الجزء 10 من: Publ. of the Hanserd Knollys Society) حيث ينص البند 16:

"That the members of every church and congregationought to know one another, ... therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another".

وبناء على هذا اعتبرت كل سلطة سينودسية وكل إرساء لسلط كنسية مركزية، في نهاية الأمر، كخروج عن المبدأ. وهو ما حدث في ماساتشوستس، كما في إنجلترا في عهد كرومويل، حيث إن نظام البرلمان لعام 1641، الذي يأذن لكل جماعة أن يكون لها قسيس من نفس الكنيسة (Orthodoxer Minister) وأن تنشأ محاضرات (Lectures)، أعطى الإشارة لقدوم التغطيسيين الباتيست والاستقلاليين الراديكاليين بأعداد غفيرة. وكانت الجماعة كوحدة على حالها، بوصفها حاملة مسؤولية الضبط الكنسي، واردة الذكر أيضاً في بروتوكولات ديدهامر (Dedhamer Protokollen) المشيخية القديمة (التي نشرها يوشر (Usher))، كأمر بديهي. القرعة للترخيص: محضر جلسة 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1582، يقول:

"That none be brought in as one of this company without the general consent of the whole".

لكن في سنة 1586 بادر هؤلاء الطهوريون بإعلان موقفهم المضاد للبراونيين/ أتباع براون، الذين اختاروا اتباع شق الاستقلاليون (Kongregationalistischen).

(37) كانت "أقسام" الميثوديين، كأساس لرعايتهم الدينية التعاضدية، تشكل العمود الفقري لتنظيمهم بأسره. فكانت مجموعة باثني عشر شخصاً تألف قسماً "Class"، يقوم رئيسه بزيارة كل عضو أسبوعياً، إما في البيت وإما عند اجتماع القسم، حيث يُعمد في المعتاد إلى الاعتراف بالخطايا. ومن مهام رئيس القسم أن يسجل ما يلاحظ في سلوك العضو، فكان التسجيل يفيد أيضاً كسند يعتمد في إصدار الشهادات التي تعطى للأعضاء في حالة انتقالهم إلى مكان آخر. - وقد انقرض العمل بهذا النظام اليوم ومن زمان، أو كاد، وفي كل مكان، بما في ذلك الولايات المتحدة. ويكشف لنا بروتوكول ديدهام المذكور أعلاه جانباً عن الطرق المتبعة في تطبيق نظام الضبط الكنسي في الطهورية الباكرة؛ فبحسبه يقع تنفيذ التحذير/ التوبيخ (Admonition) في صلب حلقة "كونفنتيكل"، حالما: "If any things have bene observed or espied by the brethern".

(38) من المعروف أن نظام الضبط الكنسي في المناطق اللوثرية، لاسيما في ألمانيا، كان على حد بعيد من التقهقر أو في حالة تامة من الاندثار منذ وقت باكر. وفي هذا المحيط وتأثيره، ومن جراء ما كان هناك من نفور غيور للسلط الحكومية، تجاه منافسة من قوى كهنوتية مستقلة، خصوصاً في ألمانيا حيث ظلت هذه بالغة الشأن، كان هذا النظام قليل الفاعلية حتى في حيز الكنائس الألمانية المصلحة، ما عدا في إقليم يوليش - كلافه ومناطق أخرى من وادي الراين (لكن ظلت آثار هذا النظام متواجدة إلى غاية القرن 19، حيث نفذ آخر إجراء بالحزم الكنسي سنة 1855). وكان المينونيون، ثم التقويّون فيما بعد، الوحيدين الذين طوروا وسائل وتنظيمات ناجعة لتطبيق نظام الضبط الردعي والتأديبي. (في =

تسيير ذاتي تتوخاه الجماعة، كان يمثـل المبدأ الثالث الذي اقـتضته حتماً الرغبة في الحفاظ على طهارة الطائفة المتشاركة في العشاء الرباني (أو في إقـامة الصلاة، عند الكويكر/ الصاحبيين). لقد كانت التراتيب التربوية والتأديبية في الطوائف التقشفـية بالفعـل – وهنا وجه شبه آخر بالنظام الجاري العمل به في الأديرة – أشدّ حزماً وصرامة منه في صلب أية كنيسة كانت. وقد كرّست هذه الطوائف مبدأ المرور بفـترة تدريبية اختبارية، كما في التدرّج الرّهباني (Noviziat)[39]. وعلى نقـيض مبادئ الكـنائس البروتستانتية الرّسمية كانت الطائفة، وفـق هذه التراتيب، تحجّر على الذي تـمّ فصله بسبب جنح أخلاقـية كل اتصال وتعامل مع أعضاء الجماعة، فـتلقى عليه إذن عقـوبة المقاطعة التامة، بما في ذلك على صعيد المعاملات الاقـتصادية؛ كما كان يعمد في بعض الحالات إلى تجنّب كل علاقة مع من لم يكونوا من "الإخوان"، ماعدا

= نظر مينّو كانت هناك "كنيسة ظاهرة" فقط حيث استتب نظام تأديبي كنسي وحيث كان إجراء الحرم الكنسي يشكل عنصراً نافذاً بدهياً للتصدي لسلوك شائن وزواج مختلط. أما جماعة Rynsburger Kollegianten فكانوا خالبي العقائد الدغمائية وركزوا فقط على سلوك العيش كمعيار). وفيما يتعلق بالهوغنوت فكان لديهم نظام الضبط الكنسي، الشديد الصرامة في واقع الحال، من حين لحين عـرضة للتعطيل، مراعاة بالضرورة لسلطة النبلاء السياسية بمكان وجودهم. وكان أنصار هذا النظام في إنجلترا بالخصوص من الطبقة الوسطى الرأسمالية البورجوازية، في مدينة لندن على سبيل المثال. ذلك أنها ما كانت لتخشى حكم رجال الكنيسة، بل بالعكس كانت تضمر استعمال نظام الضبط الكنسي أداة لتدجين وتطويع عامة الناس. بيد أن فئات أصحاب الصناعات الحرفية كانت هي أيضاً تؤيد هذا النظام. وهو ما لا ينطبق بطبيعة الحال إلا بقدر قليل نسبياً على طبقتي النبلاء والقرويين. أما مناهضوه فهي السلطات السياسية، وفي إنجلترا البرلمان أيضاً بالتالي. ولم تكن "المصالح الطبقية" هي السائدة في هذه المسائل، كما تثبته الوثائق، بل الدينية أولاً، إلى جانب المصالح والقناعات السياسية. والكل على علم بالصرامة التي تميز بها نظام الضبط الكنسي في إنجلترا الجديدة، ولكن أيضاً في الطهورية الأصيلة. وفي عهد كرومويل تكرر ورود مقترح لدى سلطه المسؤولة على تطبيق نظام الضبط الكنسي (Major Generals وCommissioners) يطالب بنفي كل المتقاعسين والفاسقين والمارقين من الناس. وكان في سير الميثوديين أن يتم إقصاء العضو الذي مازال في مرحلة اختبار وتدريب لسوء سيرة دون نقـاش، وبعد تقصي لجنة بالنسبة للأعضاء الكاملين. وفي خصوص الهوغنوت (الذين استمروا زمناً طويلاً في شكل "طائفة") فإن بروتوكولات سينودساتهم تكشف عن إجراءات رقابة ضد تزييف سلع وحالات غش (السينودس السادس: Avert. Gén. XIV)، وبكثرة عن تراتيب تتعلق باللباس، بينما كان امتلاك العبيد مباحاً والمتاجرة [بهم؟] أيضاً (السينودس 27)؛ وكان العمل بالفروض الجبائية يشكو تراخياً (السينودس السادس: Cas de conc. déc. XIV)؛ الربا (المصدر نفسه XV - انظر: السينودس الثاني، Gen. 17 والسينودس الحادي عشر، Gen. 42). ولقد نُعت المشيخيون الإنجليز الأوائل في المراسلات الرسمية في أعقاب القـرن السادس عشر كونهم Disciplinarians (حسب بيرسون، المصدر المذكور).

(39) يبدو أن جميع الطوائف كانت تعمل بإدراج فـترة تجريبية، مدتها، عند الميثوديين مثلاً، ستة أشهر).

عند الضرورة القصوى[40]. وكانت الطائفة تضع كلفة هذه الإجراءات في عهدة "علمانيين"، أي أشخاص ليسوا من الكهنوت (Laien). إذ ما كان لأي سلطة دينية أن تحلّ محلّ الجماعة العقدية في مسؤوليتها التضامنية تجاه الربّ. فحتى عند المشيخيين كان شأن شيوخ القوم من غير رجال الدّين جدّ رفيع. بل وأكثر من ذلك كانت حركة الاستقلاليين، وأكثر منهم المعمدانيين الباتيست، عبارة عن نضال ضد سيطرة لاهوتية على الجماعة العقدية[41]، - وبالطبع، وبالتوازي، بمنزلة عملية كهنوتة (Kle-rikalisation) سلك غير كهنوتيين (Laientum) يتولون مهام المراقبة الأخلاقية بالتسيير الذاتي والإنذار، وحتى بعقوبة الحرْم الكنسي[42]. ولقد برزت سلطة غير الكهنوتيين في صلب الكنيسة بجزء في التوق إلى حرّية الخطبة الوعظية لغير رجال الكنيسة[43]- أسوة بأوضاع الجماعة المسيحية للرعيل الأول - ، هذا التوق الذي

---

(40) في الوثيقة المعروفة بـ Apologetical Narration "للأخوة المنشقين الخمسة"، المنبثقة عن سينودس واستمنستر، تم إحلال طلب التخلص من Casuall and formall Christian محل الصدارة. ولا يعني هذا في البداية سوى انفصالية إرادوية، وليس الصدود عن التعامل والتواصل. إلا أن روبنسون (Robinson)، الكالفيني المتزمت والمدافع عن سينودس دودراخت (انظر فيما يهمه: Dexter, *Congregationalism*, p. 402)، ذهب في رأيه في الأصل، قبل أن يعتدل، إلى أن المنشقين الاستقلاليين - حتى إن كان من الراجح أنهم من المختارين - لا يجوز لهم التواصل مع الغير. هذا وقد تلافت جل الطوائف تبنّي هذا المبدأ علناً، بل إن بعضها تبرأ منه - كمبدأ على الأقل - صراحة. واعتبر باكستر (Baxter, *Christian Directory*, II, p. 100) أنه في حالة ما يأخذ رب البيت أو القسيس المسؤولية على عاتقه فلا ضير على المرء إن اضطر إلى أن يقيم الصلاة صحبة ملحد (Ungodly). إلا أنه موقف غير طهوري. وقد أدت ميجدينغي (Mijdinge) دوراً هاماً جداً لدى الطوائف المعمدانية الراديكالية في هولندا في القرن السابع عشر.

(41) لقد برز هذا في حاجات وخصوصات جماعة المهاجرين بأمستردام في مستهل القرن السابع عشر بأقصى ما يكون من الحدة. وبالمثل كان لرفض غير كهنوتيين لنظام ضبط كنسي يسيّره رجال الدين، ومناشدتهم سلطة مدنية في الكنيسة وفي نظام الضبط، أهمية فاصلة في النزاعات بين الكنائس في عهد كرومويل.

(42) كانت مسألة توظيف شيوخ الجماعة محل نقاشات مزمنة لا تهمنا فيها يعنينا هنا.

(43) وهو ما جاء ضده المرسوم الصادر عن البرلمان "الطويل"، بتاريخ 31 كانون الأول/ ديسمبر 1646، الذي أريد به أن يكون ضربة موجهة ضد الاستقلاليين/ الانفصاليين. ومن جهة أخرى كان روبنسن قد تولى الدفاع كتابياً عن مبدأ Liberty of prophesying. ومن وجهة نظر المنظومة الأسقفية فقد خصه تايلور (Jeremy Taylor, *The liberty of prophesying*, 1647) ببعض التنازلات. واشترطت سلطات كرومويل Tryers، للترخيص على ذلك شهادة عن ستة من أعضاء الجماعة المرسمين، من بينهم أربعة من غير رجال الدين. وفي مستهل حركة الإصلاح الديني الإنجليزية كان Exercises وProphesying في كثير الحالات يقابلان من قبل أساقفة إنكليكانيين متحمسين لا بالتسامح فحسب بل حتى بالدعم والتأييد. وفي اسكتلندا (1560) أصبحا جزءاً راسخاً دستورياً =

تضارب بأشد ما يكون لا مع مفهوم الوظيفة في اللوثرية فحسب، وإنما أيضاً مع النظام الإلهي في نظر المشيخية الإنجيلية، وبجزء في الاعتراض عموماً ضد سلك لاهوتي من الخطباء الواعظين المحترفين: فكان المرام أن لا يكون الاعتبار إلا للكاريزما، وليس من أجل التكوين التعليمي والتعيين الوظيفي[44]. ولم تشاطر طوائف أخرى، أو ليس بصفة دائمة، ما ذهب إليه الكويكر/ الصاحبين بمبدئهم المتطرف، القائل بأنه في محفل قدّاس ينبغي أن لا يتكلم إلا من وقعت عليه "الرّوح" في تلك اللحظة، وبالتالي فلا وجود قطعاً لكاهن محترف[45].

بيد أن القسيس يقوم بمهمته مبدئياً لا بوصفه "مستأجراً"[46] بل من باب الوظيفة الشرفية، أو مقابل هبات شرفيّة تعطى عن طوعية بمحض الإرادة[47]، وإلا فباعتبار عمله وظيفة ثانوية ومقابل تعويض للنفقات المنجرة فحسب[48]؛ أو أنه يكون قابلاً للإقالة في كل حين، أو أنه يستتب نوع من التنظيم، كما في هيئات التبشير

= من النشاط الكنسي، وفي سنة 1571 استتب العمل بها في نورثهامبتن ثم في بقاع أخرى. غير أن الملكة إليزابيث أصرت على اضطهادها، كنتيجة لإعلانها ضد كارتوايت لعام 1573.

(44) وكان سميث سباقاً بالمطالبة، في أمستردام، بأن لا يكون أي شيء أمام المتجدد الولادة، عند إلقائه الخطبة الوعظية، بما في ذلك الإنجيل.

(45) صحيح أن هذا لم يعد يطبق اليوم في أي مكان بصفة راديكالية. وتفيد "الأسطورة" الرسمية في هذا الشأن أنه حسب تجارب الجماعة يجلس الأعضاء الأكثر قابلية لاستقبال الروح، عند إقامة القداس، على كنبة خاصة قبالة بقية الجماعة، وينبري الكل ينتظرون في سكون تام أن تحل الروح في أحد منهم (أو ربما أيضاً في فرد آخر من الجماعة). وخيبتي لم تحل الروح، أثناء قداس واكبته في بعض المعاهد ببنسلفانيا، كما تمنيت في سيدة عجوز اشتهرت بالكاريزما، كانت تجلس على الكنبة في زيها البسيط الجميل، وإنما – حسب اتفاق مسبق، بدون شك – في أحد أعوان مكتبة المعهد، تولى إلقاء خطبة تنضح علماً حول مفهوم "القديس".

(46) لقد شرعت الثورات الكاريزمانية للطائفيين (من قبيل فوكس وأمثاله) في الجماعات العقائدية في كل الحالات بمخاصمة صاحب الوظيفة المدرة، بوصفه "مستأجراً"، ومناصرة المبدأ الرسولي القائل بمجانية الوعظ الحر للمستلهم بالروح. ودارت مجادلات حادة في البرلمان بين غودوين، من شق المنشقين (Kongregationalist)، وبرين (Prynne)، الذي اتهمه بأنه، على نقيض مبادئه المزعومة، استحوذ على جراية "Living"، بينما أكد الأول أنه لم يتسلم سوى ما أعطي عن طوعية.

(47) وهو ما جاءت المطالبة به في Agreement of the People، بتاريخ 1 أيار/ مايو 1649، حقاً لكل الواعظين.

(48) هكذا الحال بالنسبة إلى الواعظين المحليين على مذهب المثودية.

الدّيني، يشمل قساوسة متجولين ينشطون كل مرة في نفس "الدّورة" المحددة[49]، كما هو معمول به عند الميثوديين[50]. فهناك حيث تـمّ الحفاظ على الوظيفة (في المعنى التقـليدي الدارج)، وبالتالي الكفاءة اللاهوتية[51]، فإن هذه لم تعدُ أن تكون شرطاً اختصاصيّاً تقـنيـاً، بينما شكلت الكاريزما، الناجمة عن الوضعيّة من حيث الحظوة بالنعمة، الصّفة الأهمّ حسماً؛ وعليها [الوضعية] وعلى التأكد منها كانت ترتكز تحرّيات السّلطات التي كانت - على غرار ما عرف بـ(Triers) (هيئات محلية لإصدار شهادات كفاءة) وسلطات تأديبية دينية (Ejectors)[52] في عهد كرومـوال - تتولى اختبار رجال الدّين من حيث تأهلهم لمهمتهم. وهكذا يتضح أنه تمّت مراعاة الطابع الكاريزماتي للسلطة بمثـل ما كان يراعى الطابع الكاريـزماتي للعضوية في الجماعة العقـدية. ومثـلما كان جيش القـديسين تحت كرومـوال لا يتناول العشاء الرباني إلا

(49) في سنة 1793 عمد في المثودية إلى إلغاء كل فرق بين واعظين مكرسين وغير مكرسين، وكذلك إلى المساواة بين الواعظين المتجولين غير المكرسين، المبشرين إذن، دعائم المثودية النموذجيين، والذين سبق أن كرسوا في الكنيسة الأنجليكانية. وفي نفس الحين تحصل الواعظون المتجولون على حق الانفراد بالكرز في كامل الدورة المحددة وبمناولة الأسرار الربانية دون منافس (لم يبادر الميثوديون بمناولة الأسرار مبدئياً إلا آنذاك لكن دوماً في ساعات تختلف عن مواعيد الكنيسة الرسمية التي استمر الميثوديون يدعون الانضواء تحت رايتها). وبما أنه حرم عليهم، منذ 1768، تعاطي مهن مدنية إضافية، ترتب عن ذلك نشوء "كهنوت" جديد. ومنذ عام 1836 استتب العمل بإجراء تكريسي رسمي. وفي مقابلهم [الواعظين المتجولين] كان هناك الواعظون المحليون المنتدبون عرضياً من بين غير رجال الدين، دون منحهم حق مناولة الأسرار الربانية والمشترط عليهم النشاط محلياً فقط. ولم يكن لهذا الصنف ولا ذاك لباس وظيـفي خاص.

(50) صارت "الدورات" التبشيرية المحددة في معظمها، في إنجلترا على الأقـل، تتوقف على خورنيات صغيرة، فآلت رحلات القساوسة الواعظين إلى مجرد وهم. واستمر بأي حال، إلى حاضرنا هذا، العمل جارياً بأن لا يباشر القـس الواحد الدورة نفسها أكثر من ثلاث سنوات. وكان هؤلاء واعظين محترفين. أما الواعظون المحليون، الذين ينتدب من بينهم الواعظون المتجولون، فكانوا بالعكس أناساً من ذوي المهن المدنية، ولهم تراخيص بممارسة الوعظ لمدة (في الأصـل) سنة واحدة في كل مرة. وكان وجودهم ضرورياً نظراً لكثرة عدد خدمات القداس والصلوات. وكانوا قبل كل شيء يمثلون العمود الفقري في منظومة "الأقسام"، بما تتطلبه من رعاية دينية، فكانوا إذن العنصر المحوري في نظام الضبط الكنسي.

(51) بلغت معاداة كروميول لـ"برلمان القـديسين [الظاهرين]" ذروة في قضية الجامعات (التي كانت تنقرض بالكف بصفة قاطعة عن أداء "العشر" وكل الوظائف المدرة). وما كان كروميول ليستجيب لتقويض صرح هذه المؤسسات الثقافية - التي كانت حينئذ تتعهد بالخصوص تهيئة رجال اللاهوت لمهنهم.

(52) طبقاً لمقترح من سنة 1652، وبالأساس أيضاً بناء على الدستور الكنسي لسنة 1654.

على يدي من كان أهلاً لذلك دينياً، كان الجندي تحت كروموال يرفض الانضواء تحت راية آمر لا ينتمي معه إلى جماعة المؤهلين للعشاء الرباني[53].

لقد كانت في الداخل، فيما بين أعضاء الطائفة، وعلى الأقل لدى المعمدانيين والفرق المتفرعة عنهم، تسود، حسب المفترض، روح الأخوّة التي اتسم بها مسيحيو الرعيل الأول[54]. وكان اللجوءُ إلى المحاكم الحكومية يُعتبر لدى البعض منهم أمراً شائناً[55]، كما كان هناك فرض الركون إلى الحلول الاستثنائية[56]. ولئن كان التعامل اقتصادياً مع غير الإخوان بطبيعة الحال غير محرّم (عدا أحياناً عند جماعات موغلة في التطرف)، إلا أن الإخوان كانوا بطبيعة الحال يفضلون ويبجلون على غيرهم[57]. وكان نظام الشهادات (على الانتماء وعلى سلوك العيش)[58] لصالح الإخوان الراحلين معمولاً به منذ البداية. ولقد كان كيان التعاضد والتكاتف بين جماعة الكويكر على درجة من التطوّر أدت في نهاية المطاف، بسبب رفعة التكاليف المترتبة على ذلك، إلى

(53) نجد مثالاً على ذلك في: Gardiner, *Fall of the Monarchy*, I, p. 380.

(54) بدوره يسنّ اعتراف إيمان واستمنستر مبدأ واجب المساعدة المتبادلة، الداخلية منها والخارجية. وفي كل الطوائف أحكام مضاهية متعددة.

(55) لقد حاول الميثوديون مراراً الإكراه على اللجوء إلى القضاء الدنيوي بالرفت. وبعثوا من جهة أخرى سلطات كان بالإمكان الاحتكام إليها ضد مدينين مماطلين.

(56) في الميثودية الباكرة كانت كل قضية في التوقف عن تسديد مدفوعات تحال على لجنة من الإخوان لتقصيها. وكان من شأن الاقتراض دون قدرة مضمونة على تسديد الدين أن يؤدي إلى الرفت: لذا كانت الجدارة الائتمانية متوافرة. وقد أثبت واجب مساعدة الإخوان عند الشدة مثلاً في اعتراف إيمان التغطيسيين البابتست **اعتراف إيمان هانزرد نوليز** (c. 28) باشتراط أن لا يلحق ذلك بقداسة الملكية أي ضرر. وينصّ أحياناً بكل حدّة (مثلاً في وثيقة Cambridge Platform لعام 1647/ طبعة 1653، 7، رقم 6) على واجب الشيوخ تنفيذ ما يلزم من الإجراءات ضد الأعضاء الذين لا يمارسون مهنة أو أنهم يتقاعسون في أداء مهنتهم.

(57) وهو عند الميثوديين منصوص عليه حرفياً.

(58) وهي عند الميثوديين، في أصل الحال، قابلة للتجديد كل ربع سنة. وكان الاستقلاليون الأوائل، كما ذكرنا، يسمحون بالمشاركة في تناول العشاء الرباني لحاملي التذاكر دون غيرهم. وبالنسبة إلى التغطيسيين البابتست كان يشترط لقبول غريب ضمن الجماعة أن يكون مزوداً برسالة توصية من جماعته الأصلية: انظر ذيل طبعة 1689 **لاعتراف إيمان هانزرد نوليز** (West Chester, Pa. 1827). وكانت الجماعات المعمدانية الثلاث بأمستردام في بداية القرن السادس عشر عملت بمقتضى هذا النظام نفسه، الذي نجده منذ ذلك الحين يتكرر في كل مكان. وفي ماساتشوسنس ومنذ 1669 كانت (عوضاً عن الترخيص للعشاء الرباني في الأصل) شهادة من القساوسة الواعظين ورجال مختارين على التدين القويم وحسن السيرة تقوم مقام اختبار تأهيلي للحصول على حق المواطنة السياسي.

تعطل مساعي الدّعاية التبشيرية. وكان التلاحم بين الجماعات وثيقاً متيناً، بدرجة أنه يعدّ داعياً من دواعي الاستيطان الجماعي المتكتل في إنجلترا الجديدة، ذي النزعة الحضَرية القويّة منذ البداية[59]، على عكس ما كان عليه في اتجاه الجنوب. في ضوء كل هذه النقاط تتجلى، كما يستبان، الوظائف العصرية للطوائف الأميركية والرّوابط شبه الطائفية، المستعرضة في مستهلّ هذا الشرح المقتضب، بوصفها مخلفات وعناصر متبقية ورواسب منحدرة قواماً من تلك الظروف والأوضاع التي كانت في سالف العهد سائدة في كافة الطوائف والحلقات العقائدية المستقلة التقشفية، والتي هي اليوم بصدد الاندثار. ويتأكد بالدليل أن "الاعتزاز الطبقي" الحصري العظيم لأتباع الطوائف العقدية كان متوافراً ملموساً منذ البداية[60].

ماذا كان إذن – ولم يزل – الشأن الحاسم في كل هذا التطور فيما يهمّ مسألتنا؟ لقد كانت لإجراء الحرْم الكنسي في القرون الوسطى أيضاً عواقب سياسية ومدنية خطرة، ربّما أفدح رسمياً ممّا آل إليه الوضع زمن الحرية الطائفية. وفي القرون الوسطى أيضاً كان حق المواطنة الكاملة حكراً على المسيحي. وفي القرون الوسطى أيضاً أدت إمكانية تطبيق الإجراءات التأديبية على أسقف لم يسدّد ديناً عليه، مثلما بيّن ذلك [مؤرّخ الاقتصاد الألماني القروسطي] ألويس شولته (Aloys Schulte) بأدق ما يكون، إلى أن غدا الأسقف أجدر بالائتمان من أمير دنيوي. وبالنسبة إلى ملازم في الجيش البروسي كانت خشية الطرد بسبب ديون تعني ارتفاعاً في جدارته بالثقة عند الائتمان. وهو ما ينطبق بالتمام على طالب جامعي ألماني ينتمي إلى بعض الجمعيات الطلابية المحافظة. ثم وأخيراً كان الاعتراف السّري وسلطة الرّدع الكنسية في القرون الوسطى أيضاً يمكنان من الوسائل اللازمة لتنفيذ إجراءات نظام الضبط الكنسي الصارمة، وهو ما جرت عليه الحال فعلاً. وكانت في المقام الأول تُستغل ما يتيحه أداء اليمين من إمكانية تسليط عقوبة الحرْم الكنسي على المدينين كضمان على مستحقات.

صحيح كل هذا. لكن لم تكن فقط في كل الحالات المذكورة أنماط التصرف

(59) وهو ما يؤكده دويل (Doyle) في أثره المذكور مراراً؛ وقد عزا إلى هذه الظاهرة تفوقَ الطابع الصناعي بإنجلترا الجديدة، على نقيض المستوطنات الزراعية.

(60) انظر مثلاً ملاحظات دويل حول الأوضاع الطبقية في إنجلترا الجديدة، حيث كانت الأسر ذات التقاليد الدينية الأدبية العريقة هي التي تشكل الشريحة "الأرستقراطية"، وليس فئة الملاكين.

المفضلة والمستكرهة بفعل تلك الظروف والوسائل مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي نمّاها ورعاها التقشف البروتستانتي، أو عمل على كبتها. ففي حالة الملازم البروسي مثلاً، أو الطالب المنخرط في الجمعية الطلابية وربما حتى الأسقف، ما كانت الجدارة العالية بالائتمان لتعود بالأساس على تنمية وتهذيب صفات شخصية على صعيد المعاملات المالية والتجارية. ثم إنّه – وهو ما يتصل مباشرة بالملاحظة الأخيرة – لا بد أن تكون نوعية المفعول مغايرة بالتمام، حتى إذا كان اتجاه المفعول متساوياً. لقد كان نظام الضبط الكنسي القروسطي واللوثري، على حد السّواء، **أولاً**: رهن تصرف السلطة الدينية؛ ثانياً: ينفذ، إن هو دخل حيز النفاذ، بوسائل إلزامية؛ وثالثاً: يعاقب أو يجازي أعمالاً واقعية منفردة. أما مثيلها عند الطهوريين والطوائف فكان **أولاً**: يطبق على الأقل بمشاركة أشخاص من غير رجال الدين وغالباً تحت إمرة هؤلاء فحسب؛ ثانياً: يؤدي مفعوله بوسائل تقوم على ضرورة فرض الذات؛ وثالثاً: يرعى وينمي صفات أو – إن حبذنا التعبير – : يصطفيها. والنقطة الأخيرة هي الأهم. لقد كان يتعيّن على عضو الطائفة (أو الحلقة العقائدية المستقلة)، كشرط للانضمام لدائرة الجماعة، التحلي بصفات نوعية مضبوطة، كان امتلاكها – كما تمّ شرحه في المقال الأول – من الأهمية بمكان بالنسبة إلى نموّ الرأسمالية العقلانية الحديثة وتطورّها. وكان ينبغي على المعني، لتأمين بقائه في كنف هذه الدائرة، المثابرة المستديمة على إعطاء الدليل على امتلاكه هذه الصفات وعرضها باستمرار للاختبار: فكانت تنمو فيه وتهذب بثبات ودوام. فعلى غرار خلاصه الأخروي – حسبما ورد في المقال السابق – ارتبط وجوده الدنيوي الاجتماعي بأكمله وتقيد بضرورة إخضاعه "للاختبار"[61]. وقد أثبتت التجربة أنه ليس هناك من وسيلة تنمية وتهذيب صفات أكثر فعالية ونجاعة من تلك الحاجة الأكيدة إلى فرض الذات اجتماعياً في دائرة الرفاق. وهو ما جعل نظام الطوائف، للحفاظ على تلك الصفات الأخلاقية وتهذيبها باستمرار وتروٍّ، يظهر مقارنة بنظام الضبط الكنسي الموازي الإلزامي الطابع، كتربية واصطفاء عقلانيين، مقابل نظام يعتمد الأمر السلطوي والعقاب بالحبس.

(61) في مقابل ذلك، ولكي نعيد ما سبق أن ذكرنا، كان الاعتراف الكاثوليكي وسيلة لتخفيف العبء والتنفيس عن ضغط باطني عنيف، كان على الفرد في الطائفة أن يبقى تحت وطأته باستمرار في منتهج عيشه. أما عن السؤال إلى أي حد كانت بعض التشكيلات لجماعات دينية في العصر الوسيط، على سنة الكنيسة الرسمية أو بحياد عنها، سباقة لهذه المذاهب من البروتستانتية التقشفية وممهدة لها، فهو لم يحن بعد أجل الخوض فيه.

على هذا الصّعيد، كما على بقية الأصعدة كلها تقريباً، تمثل الطوائف الطهورية/ البوريتانية، بوصفها أبرز من تبنى ومثل التقشف الدنيوي، النقيض الأكثر فعالية وتأثيراً، بل وإلى حد ما النقيض الفعال الوحيد للمؤسّسة الكاثوليكية للتصرّف في شؤون النعمة الخلاصية. وعليهم يعود تركيز أقوي المصالح الفردية لكرامة النفس والاعتبار الذاتي اجتماعياً، في سبيل ذلك السعي إلى تربية الصفات الأخلاقية وتهذيبها، وبالتالي أيضاً هذه الحوافز الفردية والمصالح الشخصية في سبيل الحفاظ وترويج الأخلاقيات الطهورية/ البوريتانية "المدنية/ البورجوازية" بما ينتج عنها. هاهنا يكمن لبّ الأمر وجوهره، بالنظر إلى نفاذ المفعول وحدّة التأثير ووقعه. ذلك أنه – ولكي نكرر ما سبق[62] – ليست التعاليم الأخلاقية لدين ما بل هو ذلك السلوك الأخلاقي، المجعول عليها مكافآت بحسب نوعية أسبابها الخلاصية ومشروطيتها، هي التي تشكل لها الإيطوس المميز "لها"، في المعنى السوسيولوجي للكلمة. لقد كان ذلك السلوك في المذهب الطهوري صنفاً محدداً، منهجياً معقلناً، لمنتهج العيش الذي مهّد الطريق – وفق معطيات وشروط حاصلة – لـ"عقلية" الرأسمالية الحديثة. وكانت المكافآت لدى كل الفرق الطهورية مجعولة "للاختبار" التبريري حيال الإله، بمعنى تأمين الخلاص، وفي داخل الطوائف الطهورية حيال الناس، بمعنى فرض النفس اجتماعياً. وكلا الحالتين تتكاملان في الاتجاه ذاته من المفعول. وساعد هذا في ولادة "العقلية" الرأسمالية الحديثة، وبالتحديد الإيطوس المميز لها، أي إيطوس المجتمع البورجوازي الحديث. لقد شكل تأسيس الحلقات العقائدية المستقلة عن الكنيسة الرسمية (الكونفانتيكل) والطوائف بالخصوص، بما أفضى إليه من تفجير جذري للترابط الأبويّ والسلطوي[63]، ومن قلب، على طريقتها، للمقولة: إن على المرء أن يطيع الربّ أكثر مما يطيع الإنسان، شكل هذا ركيزة من أهمّ الركائز التاريخية لـ"الفردانية" الحديثة.

---

(62) تجدر إعادة التنبيه بكل إلحاح إلى هذا التنصيص الحاسم في أولى هاتين المقالتين. لقد كان الخطأ الجوهري لنقادي أنهم لم يتنبهوا لذلك. وسيعترضنا سياق شبيه لحد كبير عندما نتطرق موضوع الأخلاقيات الإسرائيلية القديمة، في علاقتها بالأخلاقيات المصرية والفينيقية والبابلية، الشبيهة بها كل الشبه من حيث التعاليم.

(63) في العصر القديم كان تكوين الجماعة الدينية، لدى اليهود كما لدى المسيحيين الأوائل، يسير، باختلاف الصفة، في نفس الاتجاه (عند اليهود ترتب على ذلك، كما سوف نرى، اندثار الأهمية الاجتماعية للعشيرة، كما أدت المسيحية إلى مفعول مماثل في بدايات القرون الوسطى).

وهنا يُستوجب في نهاية الأمر إضافة ملاحظة أخيرة، من باب المقارنة، لفهم هذا المفعول المتعلق بالأخلاقيات. لقد عرفت التنظيمات النقابية القروسطية للحرف أيضاً وفي كثير الأحيان مراقبة مماثلة على صعيد القواعد والضوابط الأخلاقية العامة، الخاصة بالأعضاء، شبيهة بنظم الضبط الكنسي الردعي التي كانت تمارسها الطوائف البروتستانتية التقشفية[64]. إلا أن الفارق، الذي لا مناص منه، في المفعول والتأثير على تصرّف الفرد في المجال الاقتصادي واضح بكل جلاء. إن التنظيم النقابي القروسطي كان يجمع شمل رفقاء في نفس الحرفة – مما يجعل منهم منافسين لبعضهم بعضاً – وذلك بهدف حصر المنافسة والسعي العقلاني إلى الكسب، الجاري في حيّزها. كما أنه اضطلع بمهمة التربية على الخصال "البورجوازية/ المدنية"؛ وكانت، في معنى معين (لا مجال للتوسع فيه هنا)، أداة حاملة لـ"العقلانية" البورجوازية. لكن في مفهوم "سياسة التغذية" والميولات التقليدية – بما ترتب على ذلك من النتائج العملية المعروفة – طالما امتُلكت، في حرصها على تعديل الاقتصاد، قوّةً ونفوذاً. أما الطوائف التي كانت تلم شمل لا رفاق حرفة ذوي تأهل تقنيّ، جمع بينهم تكوين مهني أو روابط عائلية، وإنما رفاق عقيدة مؤهلين أخلاقيّاً، جمعهم اصطفاء وتربية أخلاقية مشتركة، فإنها كانت تراقب وترتب سيرة عيشهم فقط على أساس شرع شكلي وتقشف منهجي، دون تلك الغاية المادية، المرتبطة بسياسة التغذية، المعرقلة لاتساع رقعة السّعي العقلاني إلى الكسب. لقد كان النجاح الرأسمالي الذي يحققه رفيق في التنظيم النقابي الحرفي يفسد الروح التي تسوده ويؤول بها إلى الانحلال – وهو ما حدث فعلاً في إنجلترا كما في فرنسا – فكان مستهجناً مستقبحاً. أما النجاح الرأسمالي الذي يحققه الأخ في الطائفة العقدية فكان – إذا تحقق بصفة شرعية – دليلاً على اختياره وحظوته بالنعمة الرّبانية، كما كان يعلي هيبة الطائفة وحظوظ نجاح دعايتها، فكان بالتالي أمراً مستساغاً مستحبّاً، كما تبرهن على ذلك استشهادات عديدة الذكر. إن تنظيم العمل الحرّ في الرابطات الحرفية في شكلها الغربي القروسطي – بعكس ما كانت تهدف إليه تماماً – لم يكن عائقاً فحسب، بل

(64) كبديل عن أمثلة إضافية، انظر كتاب الحرف الباريزي للقاضي بريفو إتيان دو بوالو Prévôt) Etienne de Boileau) من سنة 1268: (*Livre des métiers*, éd. Lespinasse & Bonnardot, Hist. Générale de Paris, pp. 211, 8, 215, 4.).

وكذلك مرحلة سابقة للـتنظيم الرأسمالي للعمل، ربما لم يكن بالإمكان تفاديها[65]. بيد أنه، بطبيعة الحال، ما كان بوسع الإيطوس الرأسمالي البورجوازي الحديث أن ينجب هذا التنظيم من ذاته. إذ إن دوافعه [الإيطوس] "الفردانية" على الصعيد الاقـتصادي ما كان بالإمكان أن يعود تسويغها وإعلاء شأنها عليها، بل فقط على منهجيّة العيش التي انتهجتها الطوائف العقـدية، التقـشفـية الـنزعة.

(65) لا يمكن الخوض في تحليل هذه العلاقة السببية، المتشعبة نوعاً ما، على الهامش هنا.

ثبت بأسماء الأعلام

أرمينيـوس، جاكوب (Arminius, Jacobus) (1560–1609): لاهوتي هولندي بروتستانتي مصلح. وضع تعاليم تأسس عليها المذهب المعروف بـ Ar-minianismus الذي اعتنقته جماعة "إخوانية" هولندية تعـرف بـ Remonstrant-en. وتعني الكلمة "الرافضون"، إذ إنهم، وبالأخص، رفضوا تعاليم كالفـين حول الاختيار المسبق للخلاص وقالوا بحرية الفرد في الإرادة والعقيدة، وبكفاءته، بفضل النعمى الربانية، وترجيح الخير على الشر، وكذلك بنسبية "الخطيئة الأصلية"، فـتعـرضوا للاضطهاد وأرغموا على الهجرة (إلى شمال ألمانيا). وأفضى النزاع إلى انعقاد مجمع دوردراخت (Dordrechter Synode) (1619) حيث تم التأكيد على تعاليم كالفين وتكفير ما ذهب إليه أرمينيـوس وأتباعه.

ألـبـرتي، ليون باتيستا (Alberti, Leon Battista) (1404-1472): مهندس معماري إيطالي وأديب متعدد الاختصاصات ذو شأن بالغ في تطوير فكر الحركة الأنسية (هومانيسم) وفن عصر النهضة (رنيسانس). من أعماله التي اعتمدها فـيبر وأحال عليها في سياق نظريته حول تطور الفكر الرأسمالي الغربي كتاب *I libri della famiglia* حيث عالج ألبيرتي موضوع الاقتصاد المنزلي والأوضاع العائلية.

أولـدنبارنفالت، يوهان فان (Oldenbarneveldt, Johan van)(1547–1619): رجل سياسة هولندي؛ تزعم الحركة التي سعت عند أواخر القرن 17 إلى تحرير هولندا من الهيمنة الإسبانية والتي انبثـقت عنها جمهورية تقلد فيها منصباً قيادياً.

نشب، زمن حكمه، نزاع عقائدي بين أنصار أرمينيوس وخصومهم من الكالفينيين، ما لبث أن استفحل واستحال حرباً أهلية، كان فيها الأمير موريتز فون أورانيا المنافس القوي لـ أولـدنبارنفالت. وهزم هذا وحوكم وأعدم في أيار/ مايو 1619. وفي نفس السنة انعقد مجمع دوردراخت (Dordrechter Synode) للفصل النهائي لصالح العقيدة الكالفـينية المعهودة.

أغسطينوس (Augustinus, Aurelius) (354–430): من أبرز "آباء الكنيسة" المسيحية، ولد بالقرب من عنابة ودرس ودرّس بقرطاج قبل أن يتحول إلى روما وينخرط في سلك الكنيسة ويصبح (395) أسقفاً لمقاطعة شمال أفريقيا، مسقط رأسه. له الكثير من الأعمال التي صار لها تأثير بالغ على الفكر المسيحي وتعاليمه. من أشهر أعماله، فضلاً عن **اعترافاته**، كتابه حول **الدولة الإلهية** (*De civitate Dei*). وكما يستشف من عروض فـيبر حول البروتستانتية الكالفـينية فقد شكلت أفكار أوغسطينوس منهلاً هاماً من مناهل لاهوتها، لاسيما فيما يتصل بعقيدة النعمى والخلاص.

باكستر، ريتشارد (Baxter, Richard) (1615–1691): رجل دين إنجليزي؛ بعد أن عمل زمناً قساً واعظاً وراعياً في ظل الكنيسة الرسمية، أي المذهب الأنجليكاني، تركها لاعتناق المذهب الكالـفيني لكنه لم يلبث أن انحاز إلى نزعة تتسم بتعاليم أكثر ليناً ورفـقاً من الكالفـينية ، لاسيما فيما يتعلق بعقيدة الاختيار المسبق للخلاص، فتأسس من هنا على يديه المذهب المعروف بـالانشقاقية (Nonconform-isme). من مؤلفاته المؤثرة والتي اعتمدها فيبر بصفة مكثفة (فضلاً عن: *The Saint's Everlasting Rest*, 1650) كتابه *Christian Directory*.

بـايـلي، لويس (Bayley, Lewis) (أو وربما الأصح Bayly) (1565–1631): رجل دين إنجليزي وأحد أعلام المذهب التقوي الطهوري ومنظريه. اشتهر بكتابه *Practice of Piety*.

برينتانو، لوخو (Brentano, Lujo) (1844–1931): عالم ألماني في الاقتصاد والعلوم الاجتماعية. درس ودرّس في جامعات عدّة، قبل أن يستقر من 1891 إلى 1916 أستاذاً بجامعة ميونيخ. اشتهر بمساعيه الإصلاحية الاجتماعية، الليبرالية النزعة، فكان له تأثير في نظام اقتصاد السوق الاجتماعي، الذي انتهجته ألمانيا الاتحادية

منذ تأسيسها عام 1949. من أعماله التي كثيراً ما ذكرها فيبر وأحال عليها، من باب الجدل: (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*) (بدايات الرأسمالية الحديثة، ميونيخ 1916).

باكلي، هنري توماس (Henry Thomas Buckle) (1821-1862): لا شك أن المعني هو المؤرِّخ الإنجليزي الذي اشتهر في النصف الثاني من القرن 19 بمؤلفه حول **تاريخ الحضارة بإنجلترا** (*History of Civilization in England*) (1857–1861). ولا شك في أن يعد هذا العمل من مصادر فيبر ومراجعه.

بونيان، جون (Bunyan, John) (1628–1688): أديب إنجليزي اشتهر وذاع صيته عالمياً بالخصوص بروايته (الدينية البُعد) *The Pilgrim's Progress from this World to that Which is to Come* التي ألفها خلال فترة من فترات سجنه الطويلة، لأجل خروجه على الكنيسة الرسمية (الأنجليكانية)، بعد وقوعه تحت تأثير المذهب البوريتاني/ الطهوري. وتصف الرواية (صدرت في جزأين، أولها سنة 1678) في قالب مجازي شيق رحلة مسيحي (Christian)، متعددة المراحل، إنجيلية المرجعية، من مدينة "الفساد"، حيث الخطيئة المثقلة للكاهل، إلى مدينة "السماء" حيث الخلاص والهناء الأبدي.

تاولر، جوهانس (Tauler, Johannes) (1300–1361): لاهوتي ومفكر صوفي ألماني، تتلمذ على أيدي أشهر أعلام التصوف الألماني ميسير إيكهارت (Meis-ter Eckhart). كان عضواً برهبانية الدومينيكان وعرف بخطاباته الوعظية في الأوساط الشعبية بستراسبورغ، مسقط رأسه، وغيرها من المدن. بداية من لوثر، الذي ساهم في تحقيق أعمال تاولر ونشرها (الخطب الوعظية)، وقع الكثير من زعماء حركة الإصلاح الديني تحت تأثير أفكاره التي تربط المثل الصوفية (مناشدة الاتحاد الروحاني بالإله، عن طريق استنكاف الدنيا والتزهد عن متعها) بواقع العبادة والتقوى وتدعم الانسجام بين الجانب الروحاني والجانب العملي.

ترولتش، إرنست (Troeltsch, Ernst) (1865–1923): لاهوتي بروتستانتي ألماني وفيلسوف ورجل سياسة ليبرالي. درّس اللاهوت منذ 1892 في بون وهيدلبارغ ثم الفلسفة في برلين منذ 1915. سعى إلى وضع "الأسس لعلم ثقافة تاريخي يستمد من تحليل المجتمع العصري تحديدات معيارية للتصرف في الحاضر" ولتهيئة مستقبل

الثقافة الأوروبية "المطبوع بصفة حاسمة بالمسيحية". وقد ركز ترولتش في أبحاثه اللاهوتية والفلسفية على البعد التاريخي والصرامة النقدية لفهم الثقافة العصرية عبر التطورات في التاريخ، لاسيما فيما يتعلق بالظاهرة الدّينية. ومن هنا "تساءل عن أهمية البروتستانتية في نشأة ونمو العالم الحديث،" فتناول مختلف الكنائس والفرق المسيحية، وأخلاقياتها، بالتحليل لاستشفاف الأهمية المميزة لكل منها وتأثيرها في الثقافة الأوروبية". من أشهر أعماله **مبدأ الأحقية المطلقة للمسيحية والتاريخ الديني** .(*Die Absolutheit des* (1902) *Christentums und die Religionsgeschichte*)

زوينغلي، أولريش (Zwingli, Ulrich) (1484–1531): من أشهر زعماء حركة الإصلاح الدينية الأوائل ومن أبرز رواد البروتستانتية المصلحة. قبل مبادرة لوثر غذت فيه صداقته بكبير مفكري عصره إراسموس الرغبة الجامحة في إصلاح أوضاع الكنيسة بالرجوع الحصري إلى **الإنجيل**، ومكنته الأوضاع في مدينة زيوريخ السويسرية، بعد انطلاقة لوثر، من المرور إلى التطبيق العملي لتحقيق مرامه، حيث صار فيها منذ 1520 على رأس السلطة الكنسية. لم يتفق في كثير من الأوجه مع لوثر واشتهر بالتطرف في تأويلاته الإنجيلية (في مسألة العشاء الرباني مثلاً، وفي تحريم الصور والتماثيل، باعتبار ذلك، وبالاستناد إلى وصايا **العهد القديم**، من عبادة الأوثان) وفي أهداف الحركة الإصلاحية. آمن مبدئياً بالعلاقة المتينة بين الدين والسياسة وشدد على البعد السياسي الاجتماعي في المسيحية.

زنزندروف، نيكولاوس لودفيغ (Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von) (1700–1760): من أعلام الحركة التقوية (Pietismus) في ألمانيا. ينحدر من عائلة نبيلة نمساوية الأصل اضطرت بسبب اعتناقها البروتستانتية إلى الهجرة إلى (شرق) ألمانيا. درس الحقوق وعمل ببلاط دراسدن (إمارة ساكسونيا) ولكنه اتبع ميولاته الدينية، التي غلب عليها منذ الصغر تأثير نزعة سبينير التقوية، وتفرغ للنشاط الديني فأنشأ عام (1722)، في أرض اشتراها خصيصاً، مستوطنة لإيواء لاجئين دينيين سماها "هارنهوت" (Herrnhut) (بمعنى "تحت حماية الإله" أو "في رعاية الرب")، وجعل منها جماعة إخوانية: (die Herrnhuter Brüdergemeinde) تخضع لنظام عيش ممنهج وممارسة دينية مفصلة الترتيب والنسق، يحتل فيها الجانب العاطفي مكانة معتبرة، بكثرة حصص الأناشيد مثلاً، التي ألف منها زنزندروف عدداً وفيراً. وأولى هذا العملَ الخيري والتبشيرَ الإنجيلي أهمية بالغة وأوفد عدداً من أتباعه في هذه المهمة في أرجاء أوروبا وخارجها. وحرص زنزندروف على عدم انفصال

جماعته رسمياً عن الكنيسة اللوثرية، رغم أنها استقلت إدارياً وفي عديد الأوجه العقائدية بذاتها وغدت مركزاً من أهم مراكز الحركة التقوية في ألمانيا.

توما الأكويني (Thomas von Aquin) (1225–1274): أبرز لاهوتيي وفلاسفة المسيحية في القرون الوسطى، عاصر المدرسة المدرسية (Scholastik). ولد بقصر عائلة نبيلة بأكوينو (Aquino) (قرب نابولي) بإيطاليا. استقى مبادئ علمه من الرهبان البندكتيين ثم الدومينيكان، قبل أن يلتحق بجامعة باريس. ألف كتباً ومقالات عدة غدت من أهم مراجع الفكر المسيحي قاطبة، بل الأساس "الرسمي" للفلسفة المسيحية (حسب قرار للكنيسة الكاثوليكية من 1876). وتنسب إليه مدرسة فلسفية – لاهوتية: (Thomismus) (التوماوية). من أبرز مساعي فكره ربط الصلة بين العقيدة والعقل وبين الفلسفة واللاهوت، باعتبار التوفيق بينهما الطريق المؤدي إلى استكمال الحكمة المسيحية. ومن هنا يشهد له فضل عقلنة اللاهوت المسيحي وتكريسه "علماً". تأثر (عبر أستاذه ألبارتوس ماغنوس أولاً) بفلسفة أرسطو وقام بشرح أعماله الرئيسية، كما عمل على التوليف، لاسيما في باب الأخلاقيات، بين الفكر الأرسطي والتعاليم الموروثة عن "أب الكنيسة" أغسطينوس، التي كانت متشبعة بأفكار أفلاطونية (وهو ما جعله أيضاً ينخرط في جدال مع فلسفة ابن رشد (Aver-roismus). من أهم أعماله **خلاصة اللاهوت** (*Summa Theologica*) و**خلاصة الرد على الكفار** (*Summa contra Gentiles*) أو حسب العنوان الإضافي: **حول حقيقة العقيدة الكاثوليكية**، وكان موجهاً بالأساس ضد المسلمين واليهود). في سنة 1323 كرسته كنيسة روما قدّيساً.

ديفو، دانيال (Defoe, Daniel) (1660–1731): كاتب إنجليزي اشتهر خصوصاً بروايته *Robinson Crusoe*. تورط في شبابه (1685) في مخاطر السياسة الإنجليزية والصراعات حول السلطة، واضطر إلى الفرار من إنجلترا، ثم عاد وتعاطى التجارة إلى أن أفلس وتوجه إلى أعمال أخرى للارتزاق، منها الكتابة وتأليف المقالات حول مسائل راهنة في شؤون المجتمع الدينية والاقتصادية والسياسية. من ذلك أنه تجرأ على القدح في الكنيسة الأنجليكانية، عائباً عليها قلة تسامحها تجاه المنشقين عنها، فتعرض للملاحقة والعقاب. لكنه واصل المسار النقدي عبر الصحافة إلى أن كتب له النجاح والشهرة بظهور روايته روبنسن كروزو سنة 1719.

ريتشل، ألبراشت (Ritschl, Albrecht) (1822–1889): لاهوتي

بروتستانتي، درّس التاريخ العقائدي والكنائسي بجامعتي بون وغوتنغن. أسّس مدرسة لاهوتية مؤثرة في البحث اللاهوتي البروتستانتي، من أعلامها أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack, 1851-1930). رأى في البروتستانتية "نزعة حازمة للسيطرة بالفعل على الدنيا بواسطة الإنسان الناشط مهنياً". من أهم أعماله، التي أحال عليها فيبر بوفرة، بالاستشهاد والنقد، **تاريخ المذهب التقوي** *Geschichte des Pietismus*) (1880-86) وكتاب حول **عقيدة التبرير والمصالحة في المسيحية** *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*) (1874 -70).

سومبارت، فارنر (Sombart, Werner) (1863–1941): باحث ألماني في علوم الاجتماع والاقتصاد. درس الحقوق والاقتصاد في برلين وروما وباشر التعليم بجامعة براسلاو (1890)، بعد أن اعترض "أمير" مقاطعة بادن على التحاقه بجامعة هايدلبارغ بوصفه "يسارياً متطرفاً". واستقر به الحال أخيراً ببرلين حيث درّس من 1906 إلى 1938. وأبدى في المستهل تعاطفاً مع الفكر الاشتراكي، بما فيه منحاه الماركسي (مثلاً في كتابه **الاشتراكية والحركة الاجتماعية في القرن 19** *Sozialismus und soziale Bewegung*) (1896). لكنه انتهى في أعقاب حياته إلى تفكير تشاؤمي في فلسفة الثقافة وتبنى سياسياً موقف القوميين المحافظين، وكان ممن أيد الحركة النازية عند وصولها إلى السلطة. وقد ركز في أبحاثه أيضاً على الرأسمالية وظروف نشأتها وتطوّرها. ومن أهم أعماله في هذا السياق: (1913) *Der Bourgeois* و*Krieg und Kapitalismus* (1913). و(1921) *Luxus und Kapitalismus*. كما كان مختصاً في تاريخ الاقتصاد الأوروبي *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (1916)

سبينر، فيليب جاكوب (Spener, Philipp Jacob) (1635-1705): لاهوتي لوثري ألماني، يعتبر "أبا" النزعة التقوية في البروتستانتية الألمانية. عمل قساً في ستراسبورغ وفرانكفورت وأماكن أخرى، وساءته قلة العمق في عقيدة خلانه من رجال الدين وضعف الإيمان في سلوك المرعيين، ففكر في بعث حلقات خاصة للعبادة والانكباب على **الإنجيل**، خارجاً عن الإطار الكنسي المألوف، سماها Collegia pietatis، وكانت البادرة لما سيعرف فيما بعد بكونفانتيكل. وفي سنة 1675 نشر بياناً توجيهياً بعنوان أمنيات تقية (Pia desideria) أرادها (هكذا تكملة العنوان) "رغبة قلبية لإصلاح حال الكنيسة الإنجيلية الحق بما يرتضيه الإله". ومن آرائه أن

المسيحية ليست ديانة عقل بقدر ما هي ترتبط بالقلب والروح و أن جوهر الإيمان لا يقوم بالأول على المعرفة وإنما على الفعل والممارسة الورعة بالتزام المبادئ الأخلاقية الدينية. وكان له دور في تأسيس جامعة هالّي (Halle) (1694) لتكون مركز إشعاع للوثرية التقوية. ومن مؤلفات سبينر أيضاً تحفظات لاهوتية *Theologische Bedenken*) (وهو كتاب يجمع نصيباً من مراسلاته الغزيرة. وهو المصدر الذي اعتمده فابر بكثرة في استدلالاته حول التقوية الألمانية، بالرجوع إلى سبينر.

شبانغنبارغ، أوغست غوتليب (Spangenberg, August Gottlieb) (1704–1792): لاهوتي ألماني، من أتباع زنزندروف ومن رواد حركة "الهارنهوتيين" الناشطين. دعي سنة 1732 ليكون أستاذ لاهوت بجامعة هالّي حيث عمل بمؤسّسة فرانكه التربوية الخيرية، لكن سرعان ما أقيل بسبب علاقته بزنزندروف. التحق بإخوانية "هارنهوت" وبشر باسمها في أميركا والهند، ثم خلف رئيسها بعد موته سنة 1762. من أعماله التي ذكرها فيبر: *Idea fidea fratrum* (1779) حيث يشرح التعاليم المسيحية من المنظور "الهارنهوتي" (كما ألف ترجمة لحياة زنزندروف في 4 أجزاء).

غوته، يوهان فولفغانغ (Goethe, Johann Wolfgang) (1749–1832): شاعر وكاتب روائي ومسرحي ألماني، عبقري متعدد المواهب والاختصاصات. ذاع صيته في شبابه برواية **آلام فارتر** العاطفية (1774) وأعمال أخرى مسرحية؛ وفي سنة 1775 دعاه دوق فايمار (Weimar) إلى بلاطه حيث استقر بقية عمره وصير المكان، بعد أن تسبّب في دعوة الشاعر فريدريش شيللر وغيره من كبار أدباء عصره أيضاً، مركز إشعاع للأدب الألماني في عصره الكلاسيكي. من أشهر أعماله الدرامية مسرحية **فاوست** (*Faust*)بجزئها الأول (1808) والثاني (1832)، والسردية رواية **فيلهلم مايستر**: *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795) و*Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821). ولا شك أن أشهر أعماله في الشرق العربي الإسلامي هو **الديوان الغربي الشرقي** (1819) (*Der west-östliche Divan*).

فرانك، سباستيان (Franck, Sebastian) (1499–1542): لاهوتي ألماني ورجل علم روحاني النزعة؛ اتبع مذهب لوثر وعمل قساً بروتستانتياً (1526–1528)، لكنه لم يلبث أن انفصل عنه، وقال بتدين مستقل عن إنجيل واعترافات إيمان، وبديّنين

لا يخضعون للزوم كنسي ووسائل ظاهرية، بل ينصاعون "للكلمة الروحية" المستوحاة من مثال المسيح. تعرض بسبب أفكاره للاضطهاد والطرد وعكف في العشرية الأخيرة من حياته على الطباعة والنشر، دون ترك تأليف الكتب.

فرانكه، أوغست هارمان (Francke, August Hermann) (1663–1727): أستاذ ألماني في علم اللاهوت ومصلح اجتماعي تربوي على المذهب التقويّ. تأثر بأفكار سبينر واحتذى حذوه في العمل الديني والخيري حسب مبادئ هذا المذهب. اضطر لمغادرة لايبزيغ حيث كان يدرّس العبرية وحل في نهاية المطاف بمدينة هالّي حيث دعاه سبينر لتأسيس الجامعة هناك (1694) التي سرعان ما أصبحت مركز إشعاع للحركة التقوية (وفي نفس الحين مهداً لحركة "التنوير" الألمانية). تفانى في نفس الحين في إقامة منشأة خيرية لإيواء اليتامى وتربيتهم، صارت تعرف بـ Die Francke'schen Anstalten، وقد ضمت أيضاً مطبعة ودار نشر.

فرانكلين، بنجامين (Franklin, Benjamin) (1706–1790): سياسي وأديب ومطبعي أميركي، اشتهر كذلك بتجاربه العلمية في الفيزياء. ساهم في المطالبة باستقلال أميركا الشمالية عن إنجلترا وكان ممن وقع على وثيقة إعلان الاستقلال سنة 1776. وعقب ذلك عين ممثلاً للولايات المتحدة بفرنسا (1776–1785). اشتغل في شبابه بالطباعة والنشر والصحافة. عرف منذ هذه الفترة بالنزاهة والكد والتفاني في العمل وبحذقه الاقتصادي، وفي نفس الحين بمبادراته التطوعية في خدمة المصلحة العامة في محيطه الاجتماعي (من ذلك تأسيس مكتبة عمومية لاستعارة الكتب بفيلادلفيا (1731)، هي الأولى من نوعها بالولايات المتحدة، وكان من أنشط قرائها). كان أيضاً بأفكاره التنويرية من رواد مناهضة الاسترقاق وتجارة العبيد فترأس جمعية لمنع العبودية (1787) صدرت عنها عريضة للكونغرس الأميركي لم تلق صدى يذكر. استهل نشاطه السياسي عضواً بالمجلس البلدي بفيلادلفيا (1748)، وعيّن بين 1765–1775 نائباً عن المستعمرات الأميركية بلندن. في عصر ازدهار الاقتصاد الأميركي في أواخر القرن 18 سطع نجم فرانكلين من جديد بوصفه نموذجاً لرجل حقق النجاح والتوفيق اقتصادياً واجتماعياً بفضل ذاته وخصاله.

فويت، غيسبيرت (Voët/ Voetius, Gisbert) (1589–1676): لاهوتي هولندي كان من رؤوس التيار المتشدد للتدين البروتستانتي المصلح. وتجلى تصلبه

مثلاً في مناهضته للفكر الديكارتي ولأنصار حركة Arminianismus (أو -Remon stranten) المعارضين لعقيدة الاختيار المسبق للخلاص الكالفينية (انظر أرمينيوس وأولدنبارنفالت). من أهم أعماله اللاهوتية *-Selectae disputationes theologi cae* (Utrecht 1648).

فوغر، جاكوب (Fugger, Jacob) (1459–1525): تاجر وصيرفي موسر ذو شهرة أسطورية. تأسّست ثروة عائلته الطائلة (منذ القرن 14) على صناعة النسيج بمدينة أوغسبورغ. كان على رأس أهم مصرف بنكي أوروبي في فجر النظام الرأسمالي الحديث. اقترض منه كبار عصره، من بابا وقيصر وغيرهما من أولياء الأمر، مما مكنه من احتكار قطاعات إنتاجية مدرة (مثلاً مناجم النحاس الأوروبية) وتوسيع رقعة تجارته عالمياً. أنشأ حياً سكنياً لإيواء العمال (Die Fuggerei) هو اليوم من أهم المعالم السياحية بمدينة أوغسبورغ.

فوكس، جورج (Fox, Georges) (1624–1691): رجل دين إنجليزي، من مؤسّسي مذهب الكويكر أو الصاحبيين. بدأ الكفاح علناً من أجل المعتقد وما اعتبره المسيحية الصحيحة سنة 1649 بإلقائه خطبة احتجاجية ضد المذهب الأنجليكاني في كنيسة فسجن للمرة الأولى وليست الأخيرة بتهمة التجديف. استمر في تمرده على الكنيسة الأنجليكانية، ورغم الملاحقة والردع كثف من جهوده وتنقلاته عبر إنجلترا وخارجها (قضى عامين في أميركا) لكسب الأنصار وتأسيس جماعة عقائدية منفصلة عن الكنيسة الرسمية، عرفت بـ"جمعية الأصدقاء/ الأصحاب" وسميت من باب الاستهزاء بجماعة "الكويكر" (أي المرتعشين)، بدعوى أن فوكس قال إنه عند الصلاة وتلاوة الإنجيل تنتابه رعدة ويرتعش جسمه.

كالفين، يوحنا (Calvin, Jean/ Johannes) (1509-1564): أشهر زعماء حركة الإصلاح الدينية بعد لوثر. ولد بفرنسا واستقر منذ 1536 (ببعض الانقطاع) بجنيف بسويسرا حيث أسّس، وفق نظام "تيوقراطي" صارم، الكنيسة المسماة باسمه: الكالفينية، أو الكنيسة البروتستانتية المصلحة، التي اختلفت في عقائد جوهرية عن اللوثرية، لاسيما في عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestination)، حيث أقر كالفين أن الإله يحتم أبدياً مَنْ مِنَ الخلق ينعم بالخلاص ومن يحرم منه قطعاً ويكون مصيره الأخروي الهلاك مهما فعل واستعمل من وسائل. وتقتضب المبادئ الكالفينية

في الشروط الحصرية الأربعة: "**الإنجيل فقط**" (وليس التقاليد)، "المسيح فقط" (هو الولي على المسيحيين، وليست الكنيسة)، "النعمى فقط" (هي التي تضمن الخلاص للإنسان، وليس بره وحسناته)، "العقيدة فقط" (هي التي تبرّر الإنسان وليست أعماله الصالحة). وقد انتشرت الكالفينية بكثرة، فضلاً عن سويسرا، في هولندا وفي إنجلترا (حيث تفرعت عنها مذاهب شتى أشهرها الطهورية، وحيث أدى الاضطهاد المتكرر لهذه المذاهب المنشقة عن الكنيسة الرسمية إلى هجرة العديد من أتباعها إلى أميركا)، وإلى حد ما في فرنسا (حيث ظهر ما يعرف بالهوغنوت (**Hugenotten**)، الذين أرغموا سنة 1685 بمرسوم ملكي على الهجرة خارج فرنسا). من أبرز مؤلفات كالفين **مبادئ الديانة المسيحية** (*Institutio Christianae Religiones*) (1636) الذي يعدّ المرجع اللاهوتي للمسيحية الكالفينية.

كارلايل، توماس (Carlyle, Thomas) (1795–1881): أديب إنجليزي اسكتلندي، من أسرة فقيرة، كان متأثراً دينياً بالفكر الطهوري/ البوريتاني وفكرياً بالفلسفة المثالية الألمانية، فكان له موقف نقدي حيال النفعية والمادية السائدة في القرن التاسع عشر. ألف في التاريخ (ورأيه فيه أنه من صنع "أبطال" عظماء، عدّ من بينهم النبي محمد (ص)) والسياسة الاجتماعية. من أعماله الأدبية *Sartor resartus* (1834) الذي استلهمه أمين الريحاني في روايته الإنجليزية **كتاب خالد** (*The Book of Khaled*)(1911).

كرومويل، أوليفر (Cromwell, Oliver) (1599–1658): رجل سياسة إنجليزي على المذهب الطهوري، أدى دوراً رئيسياً في الحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر والصراع بين الشق الملكي والشق البرلماني، الطهوري النزعة، بزعامة كروموال. وفي سنة 1649 انتصر هذا الأخير وأطاح بالملكية وتمكن في ظل نظام برلماني شبه جمهوري من سلطة كادت تكون مطلقة، معتمداً على جيش من المحاربين الطهوريين. فواصل انتصاراته على أنصار "التاج" وغيرهم من المناوئين لسلطته (مثلاً حركة Levellers، المطالبة نوعاً ما بتسوية اجتماعية لصالح البورجوازية الصغرى) كما حقق انتصارات خارجية (ضد إيرلندا الكاثوليكية، حيث أحدث مجزرة رهيبة، وضد هولندا وإسبانيا) دعمت مكانة إنجلترا كقوة بحرية عظمى. خلفه بعد موته في أيلول/ سبتمبر 1658 ابنه ريتشارد، لكن لبضعة أشهر

فقط، وفي عام 1660 استعادت عائلة ستيوارت المالكة الحكم (Restauration)، التي تشفت من كرومو ال بنبش قبره والتمثيل بجثته.

كـويبر، أبراهام (Kuyper, Abraham) (1837-1920): رجل لاهوت وسياسة وصحافة هولندي. عمل قساً قبل أن يتوجه إلى الصحافة ليؤسس صحيفة كنسية أولى وثانية (De Standaard)، ثم إلى الحقل السياسي، فعمل على بعث حزب (1879)، هو الحزب المضاد للثورة (ARP)، الذي يعد من أوائل الأحزاب المسيحية الديمقراطية بأوروبا. كما أنه أسس جامعة أمستردام الحرة، وانتخب فيما بين 1901- 1905 على رأس الحكومة الهولندية. وقد ساهم في تشكيل رابطة "الكنائس المصلحة بهولندا" (GKN) التي انشقت لأسباب دغمائية (أشار فيبر إليها) عن رابطة أخرى (NHK) على نفس المذهب الكالفيني.

لوثر، مارتن (Luther Martin) (1483-1546): مصلح ديني ألماني، مؤسّس المذهب البروتستانتي (اللوثري) في المسيحية. درس الحقوق ودفعه حدث شخصي عاشه إلى الرهبنة. استقر منذ 1508 بمدينة فتنبيرغ (Wittenberg) حيث عمل قسا وأستاذاً في الفلسفة واللاهوت. امتعض مما كانت تتعاطاه كنيسة روما من متاجرة بـ"صكوك الغفران"، لاسيما أنه استنتج من انكبابه على الإنجيل أن خطيئة الإنسان لا تكفر عنها أعماله الصالحة أو وسائل أخرى، بل إن النعمى الإلهية هي وحدها المؤدية للخلاص. في تشرين الأول/ أكتوبر 1517 علق على باب الكنيسة قائمة بـ 95 أطروحة لإثارة النقاش حول الموضوع الذي استفزه، والحث على إصلاحات محدودة، فإذا بالحدث "المحلي" شرارة تضرم ناراً لم تلبث أن اجتاحت أرض المسيحية (الغربية) وتعطي الإشارة لحركة احتجاجية إصلاحية خطرة، تزعمها لوثر، وأدت إلى قيام كنيسة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية ومنافسة لها: الكنيسة البروتستانتية. وألهمت مبادرة لوثر مصلحين آخرين مثل كالفين وغيره، فتفرعت عن اللوثرية كنائس بروتستانتية أخرى، ركز عليها فيبر لمعالجة العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية الغربية الحديثة.

ميلانشتون، فيليب (Melanchthon, Philipp) (1497-1560): لاهوتي "هومانستي" ألماني، من أعلام حركة الإصلاح الدينية. تلقى في دراسته تأثير الحركة الفكرية الأنسية (Humanismus) وفي سنة 1518عين أستاذاً للغات القديمة

بفتنبيرغ، حيث بادر لوثر بالانشقاق عن كنيسة روما الكاثوليكية، فانضم إليه في كفاحه من أجل تجديد الكنيسة المسيحية وعاضده في تسيير الشأن البروتستانتي. كما شارك، نيابة عن لوثر، في المفاوضات الهامة لفض النزاعات العقائدية. وكان يطمح إلى تحقيق الإصلاحات بتجنب العنف بأقصى ما يكون، مما جعله يقدم تنازلات، بما لا يرضي لوثر أحياناً. لكنه ظل متشدداً في مواقف عقائدية عدة، مثلاً في مناهضة حركة "المعمدانيين" الرافضة تعميد الأطفال. ويعود إليه الفضل في صياغة العديد من الوثائق الأساسية في اللاهوت البروتستانتي اللوثري (مثلاً "اعتراف إيمان أوغسبورغ"). إلى جانب نشاطه الديني تحمس ميلانشتون لإصلاح التعليم بوضع الكتب المدرسية وتطوير مناهج الدراسة وطرق التدريس.

ميلتون، جون (Milton, John) (1608–1674): شاعر إنجليزي ومفكر سياسي. اشتهر بالخصوص بملحمته الدينية المنزع **الفردوس المفقود** *(Paradise Lost)*(1667) التي تصوّر من منظور ديني صراع الخير والشر. وكان تحمّس للمذهب الطهوري ومارس السياسة فاضطلع بمسؤولية في المجلس الحكومي في ظل حكم كرموال "الجمهوري"، الذي جند له قلمه أيضاً، دفاعاً عن الحرية (استناداً إلى "الحق الطبيعي")، مما كلفه الملاحقة والسجن عند عودة النظام الملكي (1660). وتفرغ إثر ذلك إلى التأليف الأدبي، وقد أصابه العمى.

مينّو سيمونز (Menno, Simons) (1496–1561): مؤسّس طائفة المينونيين الدينية. أصله من شمال شرقي هولندا، عمل في البداية قساً كاثوليكياً، إلى أن تعرف على أفكار لوثر وغيره من المصلحين وساورته الشكوك في العقائد الكاثوليكية. أدى به حدث تنفيذ حكم إعدام في كهل بتهمة إعادة تعميده سنة 1530 إلى الاهتمام بالحركة المعمدانية (Täuferbewegung) والانخراط فيها والبروز في صلبها إلى حدّ أنه صار يطلق على أنصار الحركة في هولندا وشمال ألمانيا اسم "المينونيين". وضع أسس مذهبه العقائدي في مؤلفه **السند في تعاليم المسيحية** *(Dat fundament des christelyken leers*، 1539–1540). ظل إلى آخر حياته عرضة للملاحقة والاضطهاد.

مونتزِر، توماس (Müntzer, Thomas) (1489–1525): لاهوتي ثوري ألماني. تحمس لحركة لوثر باكراً وحل بإيعاز منه، بتسفيكاو قساً واعظاً لكنه تأثر بأفكار نمّت فيه اليقين أن مصدر الإيمان لا يعود إلى الإنجيل ("الكلمة الخارجية") بقدر ما هو نابع

من الكشف الروحاني، "بفعل الكلمة التي ينطقها الرب في النفوس"، إن هي "تطهرت من الهواجس والرغبات". وسعى إلى إقامة حكم مسيحي أصيل عادل حسب نظام شبه شيوعي فحرض عامة الناس وألب ضعفاء الحال ضد أصحاب السلطة والجاه. تحمس لشق "القرويين" في حربهم ضد السادة الإقطاعيين (Bauernkrieg, 1525) (بخلاف لوثر الذي أطلق اللعنة على المتمردين ودعا إلى محقهم). وفي مايو 1525 وقع في الأسر في معركة حاسمة وتم إعدامه. كما أنه استنكر تعميد الأطفال وأيد حركة "معيدي المعمدانية" (Wiedertäufer) (لاقت نزعته الثورية الاجتماعية الاستحسان في "جمهورية ألمانيا الديمقراطية" بصفة خاصة، حيث أقيمت له النصب التذكارية وحملت ورقة نقدية صورته).

نوكس، جون (Knox, John) (1514–1572): مصلح ديني اسكتلندي، من باعثي المذهب المشيخي (Presbyterianism)، المنحدر من البروتستانتية الكالفينية. درس اللاهوت والحقوق. انفصل عن الكاثوليكية واضطر إلى الفرار من اسكتلندا، وحلّ (1554) بجنيف حيث اعتنق الكالفينية وتحمّس لها فعمل على ترويجها عند عودته إلى موطنه، وكان قد ساهم في إعداد الترجمة الإنجليزية للإنجيل، المعروفة بـ **إنجيل جنيف** (*The Geneva-Bible*). وعاد سنة 1560 إلى اسكتلندا، رغم عداء أصحاب الملك الكاثوليك له وأدخل النظام الكنسي المشيخي، الذي أصبح الأساس المعتمد لكنيسة اسكتلندا (Church of Scotland) والذي وضع له الأسس اللاهوتية التبريرية والتنظيمية في مؤلفه (في جزأين) *Book of Discipline* .

هوس، يان (Hus, Jan) (1369–1415): لاهوتي من أصل تشيكي يعد، إلى جانب الإنجليزي جون ويكليف (John Wyclif)، من أبرز المسيحيين الذين سبقوا لوثر في محاولة إصلاح أوضاع الكنيسة الرومانية ولقوا صدى وأتباعاً. أزعج هوس بمطالباته وحركته السلطات الدينية والسياسية فألصقت به تهمة الزندقة والإلحاد؛ ودعي لتبرير موقفه سنة 1414 إلى مجمع كونستانس (Konstanz) بجنوب غربي ألمانيا، بعد أن تم وعده بالأمان، لكن ألقي عليه القبض وأعدم. تأسست عن دعوته وأفكاره حركة تعرف بـ *Hussitismus*(اكتسبت أيضاً نزعة قومية تشيكية) أخذت شكل "كنيسة" وتعرضت طبعاً للملاحقة والاضطهاد.

ويسلي، جون (Wesley, John) (1703–1791): رجل دين إنجليزي، من

أبرز باعثي الحركة "الميثودية". بدأ، وهو طالب بأكسفورد (1726)، بتأسيس "جمعية قـدسية" مع أخيه وبعض الطلاب، فلقبوا من باب السخرية بـMethodist. وواصل نشاطه بالوعظ والتبشير، وقام برحلة إلى أميركا، تعـرف خلالها على "الهارنهوتري" الألماني زنزندروف وتأثر بحركته. وفي أيار/ مايو 1738 توهم أن "الروح القـدس" قد تملكته فازداد يقـيناً "برسالته" الداعية إلى استفاقة أو صحوة مسيحية تجديدية. من معتقداته أن النعمى الربانية بالخلاص (بخلاف العقيدة الكالفينية) تشمل كل الناس وبدون شرط، سوى أن يتقبلها الفرد عبر المسيح، وأن الكينونة المسيحية لا تقتصر على الإيمان المجرد والورع السطحي، بل ينبغي أن تكون عملاً هادفاً ومسؤولية واعية وتنظيماً ممنهجاً.

الثبت التعريفي

أبيوني (Ebionitisch): نسبة إلى الأبيونيين (Ebioniten): فرقة من يهود فلسطين المتنصرين، تمسكوا بتعاليم موسى ورفضوا بعض المبادئ المسيحية التي قال بها بولس، كولادة المسيح من عذراء، فاتهموا بالهرطقة.

إرادوي (Voluntaristisch): نعت من Voluntarismus = إراديّة: مذهب يعلي شأن الإرادة ويجعل منها «المبدأ الأساسي للوجود وللحياة الروحية». ويستعمل فيبر الكلمة في سياق دينيّ، على ما يبدو وفقاً «لموقف في فلسفة الدّين شاع في القرن 19 وبدايات القرن العشرين ليشدّد على الممارسة الفعلية بصفة طوعيّة ووعي ذاتي للتديّن».

إراستياني (Erastianisch): نعت من (Erastianismus) = السيطرة المطلقة للدولة على الكنيسة (أو القطاع الديني). تعود نشأة اللفظة إلى العلامة السويسري «الهومانستي» توماس إراستوس (Thomas Erastus).

الاستقلاليون (Independenten): ويعرفون أيضاً بـ **Kongregationalisten** = فرق كالفينية طهورية ظهرت في إنجلترا في القرن السابع عشر و طالبت باستقلالية الجماعات الطائفية وعدم خضوعها لنظم الكنيسة الأنجليكانية الرسمية وأشكال قداسها وطقوسها (لكن دون الخروج عنها بصفة قطعية). عظم شأنهم وبلغ نفوذهم أوجه زمن حكم كرومول، وانقلب عليهم الحال بعودة الحكم الملوكي (1660). من أبرز زعماء الحركة الأوائل روبارت براوني (Robert Browne).

اعتراف إيمان أوغسبورغ (Augsburgische Konfession): الوثيقة الأساسية التي تضبط في 28 مادة مبادئ العـقيدة اللوثرية الجوهرية. أشرف على تحريرها فيليب ميلانشتون، بغية بلورة التعاليم العقـدية اللوثرية، في تميزها عن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وعـرضها على مجلس «الرايش» الألماني المنعقـد في حزيران/ يونيو 1530 بمدينة أوغسبورغ، برئاسة الإمبراطور شارل الخامس، في محاولة لـفض النزاع العقائدي الذي أثارته حركة الإصلاح الدينية. وقد أدخل ميلانشتون في وقت لاحق (1540) على النص الأصلي بعض التنـقـيح فصار يعرف (في الصيغة اللاتينية) بـ Confessio Augustana Variata.

إيطوس (Ethos): كلمة إغريقية الأصل بمعنى العادة، العرف، السبر، الآداب والأخلاق – تستعمل بالمفهوم الحديث للدلالة على «أساس وعـيـي جامع من الأنماط السلوكية الأخلاقية لمؤسّسة اجتماعية، مرتبطة بـقيم ومعاييـر مألوفة». وللتفـريق بينها وبين Ethik، كثيرة الورود في نص الترجمة، والتي رأينا من الصّواب نقـلها موحداً بـ "الأخلاقيات"، فـضلنا التعـريب بعبارة «إيطوس».

بلوطوقراطيا (Plutokratie): (من الإغـريقية (Plutos) ثروة، و (Kratein) حكم) نظام حكم تكون السيطرة فيه حكراً على أصحاب الثروة الطائلة وجهابذة المال.

بيان سافوي (Savoy Declaration): أو (The Savoy Confession) اعتراف إيمان سافوي: – صدر سنة 1658 عن مؤتمر انعقد بقصر سافوي بلندن، جمع ممثـلين عن الكنائس الانفصالية، المنبثقة عن المذهب الطهوري، الكالفيني الأصل، بغية ضبط التعاليم والمبادئ العقـدية الخاصّة بها وتثبيتها في أعقاب الحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر.

التدقـيقـيون (Präzisisten): أتباع حركة التـدقـيقـية (Präzisismus) وهي منحى من التقـويّة (Pietismus) يعود بعثه على اللاهوتي الهولندي جيسبار فيوتيوس (Gisbert Voetius)، وسمي هكذا للتشديد على التقيد الصّارم بالدقة في الالتزام بالوصايا. ومن مبادئه أيضاً تحريم متزمت لكل أسباب اللهو وتقـديس شـديد لأيام الآحاد.

الثروة (Mammonismus): من الآرامية mon'Ma بمعنى الثروة؛ واستعملت اللفظة في أناجيل العهد الجديد بمعنى أوثان الربح الفاحش؛ ومن هنا الكلمة الألمانية (Mammon) أي المال في معناه السلبي و(Mammonismus) بمعنى النهم في الربح وهيمنة المال.

دوناتي (Donatistisch): نسبة إلى دوناتوس (Donatus) أسقف قرطاجنة وأتباعه (Donatisten) (الدوناتيون) الذين شكلوا فيما بين القرن الرابع والسّابع حزباً كنسياً نشط في شمال أفريقيا وتشدّد في المطالبة بالطهارة الأخلاقية والصّرامة في فرض الانضباط الدّيني وتطبيق إجراءات الرّدع والتأديب الكنسية (Kirchenzucht) لتأمين قداسة الكنيسة المسيحية.

رابطة مهنية نقابية (Zunft): (ج Zünfte) رابطة مهنية نقابية كانت في مدن القرون الوسطى وإلى القرن التاسع عشر تجمع (لزوماً: Zunftzwang) شمل طائفة حرفية مختصة من مختلف قطاعات الصناعات (اليدوية)، فتضبط تراتيب نشاطها وشروط إنتاجها (من حيث الجودة والنمط والكمية...) وتسويقه (فيما يهم المنافسة والتسعير...)، وتعتني بشؤون أفرادها المهنية والاجتماعية والثقافية.

زهد/ تنسك/ تقشف (Askese/ Asketisch) : (في طريقة العيش وسيطرة على الغرائز والشهوات): يميز فيبر اتجاهاً في البروتستانتية (لاسيما في الكالفينية وفروع معينة منها كالطهورية والتقوية... إلخ). كونه (Asketischer Protestantismus) (البروتستانتية التقشفية) وينعته بـ (Innerweltliche Askese) = تقشف دنيوي، أي في صلب الحياة وفي مجراها، مميزاً إياه عن التقشف المعهود في الكاثوليكية، المرتبط بالرهبنة ونظام عيش الأديرة وزهد النساك، والذي يسميه (-Ausserweltliche Ask ese) أي، حرفياً: تقشفاً خارجاً عن الدنيا وعلى حيد من الحياة العادية.

ساكن المدينة (Bürger/ Bürgertum) : تعني Bürger في الأصل، أي في السياق التاريخي للمجتمع الألماني (والأوروبي الغربي): ساكن المدينة، المنتمي لطبقة -Bürger tum (تقابلها بالفرنسية: Bourgeoisie التي لا يتطابق استعمالها في الفرنسية دائماً مع الاستعمال الألماني)، المتميزة، في النظام الطبقي الكلاسيكي، عن الطبقة النبيلة (/Adel Aristokratie)، «فوقها»، وطبقة الفلاحين/ القرويين (Bauerntum)، «تحتها»، بصرف

النظر عن سلك رجال الدين (الكهنوت (Klerus)). وبتطور المدن مع ازدهار التجارة نما شأن هذه الطبقة الاجتماعية في أواخر القرون الوسطى (اقتصادياً وثقافياً، وفي بعض الأماكن سياسياً أيضاً، لاسيما أن بعض المدن الألمانية «المستقلة» أي غير الخاضعة لسيطرة الأمراء الإقطاعيين، كان يدير شؤونها أهلها أو النخب منهم). وبتأثير الثورة الفرنسية على وجه الخصوص اكتسبت لفظة Bürger دلالة سياسية وصارت تستعمل أيضاً في المعنى الذي اتخذته عبارة Citoyen (ومنها مفهوم كلمة «مواطن» في القاموس السياسي العربي الحديث)؛ كما أدت هذه الدلالة السياسية الاجتماعية إلى النعت Bürgerlich بمعنى مدني (Civil) أي نقيض ما هو عسكري أو ديني (فيقال للقانون المدني الألماني اليوم، مثلاً، Das bürgerliche Gesetz). ومع نشأة الحركة العمالية الاشتراكية والإيديولوجية الماركسية في القرن 19 اصطبغت Bürger/ Bourgeois و Bourgeoi-sie/ Bürgertum بخلفية الصراع الطبقي واتخذت الصبغة السلبية التي لا تزال سائدة في لفظتي "بورجوازي" و"بورجوازية" في الاستعمال العربي. ومن هنا الصعوبة في تعريب Bürger وBürgertum وخطورة ترجمتها دون مراعاة السياق التاريخي الدقيق الذي يوردهما فيه ماكس فيبر كل مرة.

سلوك (Kirchenzucht): في كلمة Zucht الألمانية معنى التربية والتأديب لفرض نظام (سلوك) ووضع من الانضباط. ولهذه الغاية وللمحافظة على «طهارتها» عمدت الكنائس (Kirchen) المسيحية، بدرجات مختلفة، إلى وضع نظم وسنّ إجراءات تأديبية ردعية تطبق، من باب الزجر والعقاب، على من حاد من أتباعها، بصفة أو بأخرى، عن تعاليمها وقوانينها. وبرزت ظاهرة Kirchenzucht بالخصوص في البروتستانتية الكالفينية، ولاسيما في مذهبي الطهورية والتقوية، حيث كان الحرص على استقامة سلوك عيش الفرد وسلامة الجماعة، عقدياً وأخلاقياً، شديداً حازماً، لاسيما — كما ينصص عليه ماكس فيبر — لضمان «الطهارة» في طقس «العشاء الرباني».

شركة توصية (Kommenda): شكل قديم من مؤسّسات الشراكة الاقتصادية، سابق لما يعرف اليوم بـ (Kommenditgesellschaft) = شركة توصية. وقد عرّف بها ماكس فيبر في بحثه حول «تاريخ الشركات التجارية في العصر الوسيط» (1889) كونها منشأة تجارية، كانت في الأصل تستخدم خصوصاً في التجارة عبر البحار، يتولى على أساسها أحد (Kommendatar)، كوسيط، بتسويق بضاعة على ملك آخر (Kommen-dant) وتحت مسؤوليته، مقابل نصيب من الربح.

صناعة منزلية أو في المنزل (Hausindustrie): (أو Heimarbeit) حرفياً: صناعة منزلية أو في المنزل – شكل من الإنتاج الرأسمالي البدائي، يتقبل فيه العامل المنتج، كأجير، الطلبية (وعادة المادة الخام) لإنجاز بضاعة معينة لحساب مقاول صاحب رأس المال والمشروع التجاري. ويتم الإنتاج لا في معمل على ملك هذا الأخير، بل في محل سكن الصانع ومساعديه، وبوسائله الإنتاجية، مقابل أجر متفق عليه.

عدّة/ جهاز/ أداة (Rüstzeug) : ما يلزم من الأدوات أو من المعرفة لمجابهة أمر – وقد استعمل فيبر الكلمة في ارتباط بكالفين، مبرزاً أن هذا كان يرى نفسه أداة في خدمة الإله. وقد صدر سنة 1909 كتيب حول كالفين بوصفه «أداة مختارة للإله»:
Ernst Kochs: *Johann Calvin, ein auserwähltes Rüstzeug Gottes*.

الفرد من عامة الناس (Laie(n)): يعني أصل الكلمة الإغريقي (ثم اللاتيني): الفرد من عامة الناس. وفي صيغتها الألمانية تدل الكلمة عامة على «غير أهل اختصاص»، وبصفة خاصة، وفي السياق التاريخي، على «غير رجال الدين»، أي ما قد يجوز نعتهم في العربية أيضاً بـ"العَلمانيين".

قدّس (Heiligung): من فعل Heiligen = قدّس، (في الكاثوليكية) صيّر أو كرس الشخصَ قدّيساً. وتعني الكلمة في البروتستانتية المسار المؤدي بمؤمن ورع، ينصاع طوعاً لمشيئة الإله وينال رضاه، فضلاً عن حظوته بالنعمى الربانية الضامنة للخلاص الأزلي، إلى مرتبة أو وضعية قديس (Heiliger/ Saint) .

«كونفانتيكل» (Konventikel): من اللاتينية: Conventiculum، صيغة تصغير لـ Conventus (ألمانية: Konvent) أي اجتماع ولقاء جماعة، في الأصل لرهبان دير، ومن هنا الطابع الديني بالأساس. ارتبطت الكلمة (في استعمالها عند فيبر) أساساً بالحركة التقوية (Pietismus) وباعثها الألماني سبينر الذي عمل على تنظيم حلقات خاصة للعبادة الجماعية وقراءة الإنجيل خارج إطار الكنيسة الرسمية، سماها -Col legia pietatis، فنعتها مناوئوها سلباً، لخروجها عن المعتاد ولصفتها السرية أو شبه السرية Conventiculum وكونفانتيكل. وراج العمل بها حيثما راجت التقوية وقامت الفرق المنبثقة عنها، في ألمانيا وخارجها. وتعرضت هذه الحلقات في عديد الأماكن للمنع والتبعات العدلية، مما زاد في سريتها، من ذلك صدور قانون Conventicle Act في إنجلترا عام 1664 لتحجير العمل بها.

مختارون (Prädestinierten): أي، حسب عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestinationslehre) في التعاليم الكالـفينية، النخبة من البشر الذين وقع عليهم اختيار الإله مسبقاً، بحكم إرادته المطلقة، لينعموا بالخلاص الأزلي، بعكس غيرهـم من الناس الذين حرموا أصلاً من هذه النعمى، وهم Die Reprobierten.

مذهب كالـفيني (Arminianismus): منشق يعود على الهولندي جاكوب أرمينيوس (Arminius).

المصلحة (Hugenotten): أو Huguenots بالفرنسية وهي اللفظة التي أطلقت على الفرنسيين الذين خرجوا، في القرن 16، على المذهب الكاثوليكي واعتنقوا البروتستانتية (المصلحة) على الطريقة الكالفينية، بعد أن نمت وترعرعت في سويسرا (حيث اشتهر سكانها بكونهم Eidgenossen – أي: رفاق Genossen تحالفوا بأداء يمين (Eid) – فجاءت الكلمة الفرنسية Huguenots (كما يرجح) تحريفـاً للكلمة الألمانية Eidgenos-sen). وقد لاقى بروتستانت فرنسا معارضة شديدة من قبل السلطات السياسية والدينية الكاثوليكية (لاسيما لما كان هناك من ارتباط وثيق بين الاثنين) وبلغ الاضطهاد أوجه خلال القرن 16 في الحدث (يلمح إليه فيبر) المعروف بليلة القديس برطولومي (La nuit de la Saint-Barthélemy بتاريخ 23-24 آب/ أغسطس 1572 وكانت مجزرة رهيبة ذهب ضحيتها آلاف البروتستانت) وأدى الأمر أن أصدر الملك هنري الرابع مرسوماً (Nantes de Edit) يمنح البروتستانت حرية البقاء على عقيدتهم. إلا أن الملك لويس الرابع عشر عمد سنة 1685 إلى إلغاء هذا المرسوم فاضطر آلاف البروتستانت الفرنسيين إلى مغادرة فرنسا والهجرة إلى أماكن أخرى، منها ألمانيا حيث لقوا لدى بعض أمرائها، كملك بروسيا، الترحيب وحرية الاستيطان وممارسة العقيدة، فاستفادت هذه الدويلات الألمانية بخبراتهم في الصناعة والاقتصاد.

مصنع للصناعة اليدوية (Ergasterien): صيغة الجمع من الكلمة الإغريقية الأصل: Ergasterion = وهي عند الإغريق القدامى (ثم عند الرومان) مصنع للصناعة اليدوية (كصناعة الفخار)، يشتغل فيه عادة، تحت إمرة صاحبه، عبيد وغير أحرار. وكان على العموم يتبع منزل صاحبه.

الناشر (Verleger): تستعمل اللفظة اليوم فقط بمعنى «الناشر» أي صاحب دار

نشر للكتب (Verlag). وكانت سابقــاً، في بدايات الرأسمالية الغربية الحديثة (وإلى غاية القرن الثامن عشر) تعني: مقاولاً رأسمالياً يتاول عمالاً أجراء ما يلزم من المواد الخام لينتجوا له، في محلات سكنهم وبوسائـل إنتاجهم الخاصّة (انظر Hei-/ Hausindustrie marbeit)، بضاعة معينة يتاجر بها لحسابه الخاص.

النبيل (Patrizier): من اللاتينية Patricius = النبيل في المجتمع الروماني القـديم. وفي مجتمعات المدن الألمانية (كما في غـرب وجنوب أوروبا) في العصر الوسيط تشكلت فئة أو نخبة راقية من نبلاء وكبار تجار وأصحاب جاه، يقال لها Patriziat والواحد منها Patrizier.

ثبت المصطلحات

Jenseits (das)	الآخرة
Bewährung (die)	اختبار تبريري
Prädestinationslehre (die)	اختيار سابق/ المسبق (للخلاص)/ عقيدة الاختيار المسبق للخلاص
Gnadenwahl (die)	اختيار للنعمى
Jenseitisch	أخروي
Sitten (die)	أخلاق/ آداب
Ethisch	أخلاقي
Ethik (die)	أخلاقيات/ علم الأخلاق
Berufsethik (die)	أخلاقيات المهنة
Amtlich	إداري/ حكومي/ رسمي

Lebensführung (die)	أسلوب العيش
Beichte (die)	اعتراف
Bekenntnis (das)	اعتراف/ شهادة
Konfession (die)	اعتراف/ مذهب/ قانون إيمان
Weltflucht (die)	اعتكاف الدنيا/ التزهد عنها
Honoratioren (die)	أعيان/ وجهاء
Bibel (die)	الإنجيل/ الكتاب المقدس (للمسيحية)
Ethos (das)	إيطوس
Protestantismus	بروتستانتية/ مذهب بروتستانتي
Rechtfertigung (die)	تبرير بالإيمان
Handel (der)	تجارة
Wiedergeburt (die)	تجديد الولادة
Werkheiligung (die)	تقديس بالأعمال الصالحة
Askese (die)	تقشف/ تزهد
Pietist (der)	التقوي/ المسيحي على هذا المذهب
Pietismus (der)	تقوية/ مذهب تقوي
Kultur (die)	ثقافة/ حضارة
Handwerker (der)	حرفياً: العامل اليدوي الحرفي

Reformation (die)	حركة الإصلاح الديني
Alltagsleben	حياة يومية/ واقع معيشي
Prediger (der)	الخطيب الواعظ
Erbsünde (die)	خطيئة أصلية
Heil (das)	خلاص
Innerweltlich	دنيوي
Wiedergeborene (der)	الذي تجددت ولادته
Gnade (die)	رحمة/ نعمى
Asket (der)	زاهد / ناسك
Heilsmittel	سبيل أو وسيلة (نيل) الخلاص
Sakrament (das)	سر رباني (أو مقدس)
Quietismus (der)	سكينة/ طمأنينية
Herrschaft (die)	سيطرة/ سلطة
Kult (der)	شعائر دينية/ طقس (عقائدي)
kultisch	شعائري/ طقوسي
Glaubensbekenntnis (das)	شهادة الإيمان
Mystik (die)	صوفية
Sekte (die)	طائفة/ فرقة دينية
Stand (der)	طبقة المكانة/ الوضعية

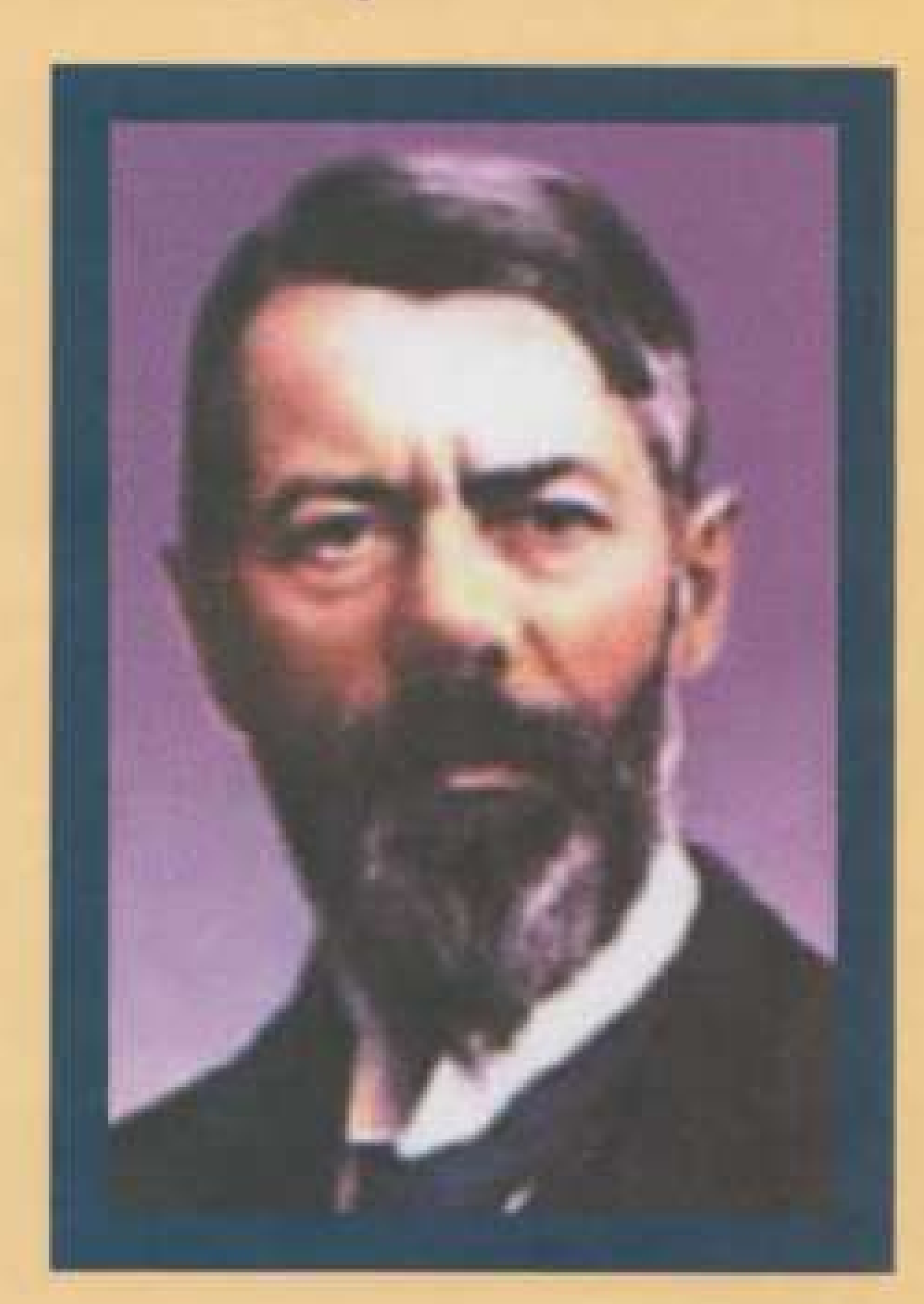
Adelstand (der)	طبقة النبلاء/ الأرستقراطية
Puritanismus	طهورية/ مذهب طهوري
Arbeiter (der)	عامل
Abendmahl (das)	عشاء سري أو مقدس/ عشاء الرب
Dogmen (die)	عقائد
Dogmatisch	عقائدي/ دغمائي
Rational	عقلاني
Rationalismus (der)	عقلانية
Rationalisierung	عقلنة
Dogma (das)	عقيدة (جوهرية)
Werk (das)	عمل
Handwerk (das)	عمل يدوي/ حرف يدوية
Handlung (die)	فعل
Handeln (das)	فعل/ تصرف
Bauer (der)	فلاح/ مزارع/ قروي/ ريفي
Eudemonismus (der)	فلسفة السعادة
Patriziat (das)	فئة أشراف المدينة وأثريائها
Arbeiterschaft (die)	فئة العمال/ "الطبقة الشغيلة"
Heilige (der)	قديس

Gesinnung(die)	قناعة/ رأي راسخ/ ضمير
Wert (der)	قيمة (ج قيم)
Katholisch	كاثوليكي
Katholizismus (der)	كاثوليكية/ كنيسة كاثوليكية
Charisma (das)	كاريزما/ كرامة
Erwerb (der)	كسب
Reformierte Kirche	الكنيسة (البروتستانتية) المصلحة
Klerus (der)	كهنوت/ رجال كنيسة
Quäcker	كواكر/ صحبي
Asketisch	متقشف/ تقشفي/ متزهد
Prädestinierten (die)/ Prädestination (die)	مختارون مسبقاً للخلاص
Unternehmen (das)	مشروع اقتصادي/ مؤسسة اقتصادية
Presbyterianismus/ Presbyterianer	مشيخية/ المنتمي إلى الكنيسة المشيخية
Reformator (der)	مصلح
Baptist (der)	معمداني
Täufertum	معمدانية
Lehre (die)	مفرد من التعاليم/ عقيدة/ مذهب
Unternehmer (der)	مقاول

Amt (das)	منصب/ مصلحة إدارية
Beruf (der)	مهنة/ حرفة
Beamte (der)	موظف
Anstalt (die)	مؤسسة
Adel (der)	نبلاء
Auslese(die)	نخبة/ مصطفون
Wirtschaftssystem (das)	نظام اقتصادي
Verleger (der)/ Weltan-schauung (die)	نظرة إلى العالم/ رؤيا للعالم
Idealtypen	نماذج مثالية
Offenbarung (die)	وحي
Gnadenstand (der)	وضعية من حيث النعمة الإلهية

الفهرس

مقالات
في سوسيولوجيا الدين
الثقافة البروتستانتية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يندرج هذا العمل عامة ضمن مساعي فيبر البحثيّة الكثيفة إلى اكتناه أصول نظام الرأسمالية في الاقتصاد البشري، واستنباط الفكر أو «العقليّة» المنبثقة عنه والمؤثّرة فيه، ولاسيما عبر تاريخ الحضارة الغربية منذ القرون الوسطى، على خلفيّتها الإغريقيّة والرومانيّة والديانة المسيحيّة، وباعتبار عوامل ومؤثّرات أجنبية. بيد أن هذا العمل يركّز بالدرجة الأولى على فرضية تأثره بالفكر الرأسمالي الغربي، وفي تطوّره منذ القرن السادس عشر، بمبادئ أو أخلاقيّات المنحى البروتستانتي المسيحي.

وهو تأثرٌ مميّزٌ طبع التصرّف الفردي والنشاط، أو «الفعل»، الجماعي في المجال الاقتصادي، فكان لهذا التأثير، النابع إذاً من تصوّرات ومعتقدات دينيّة معيّنة، دورٌ في تكوين «عقليّة» الرأسماليّة الغربيّة وترسّخها. وكان منطلقه ظاهرةً كميّة ونوعيّة بدت له بارزة، تمثّلت في نظره في غلبة العنصر البروتستانتي وتفوّقه كمّاً وكيفاً في المجال الاقتصادي الغربي المسيحي، على صعيد تشغيل رأس المال وتوظيفه واستثماره في بعث مشاريع الإنتاج والكسب وتسييرها، وعلى مستوى الأطر المسيّرة والفاعلين فيه عامة.

• ماكس فيبر (1864-1920): أستاذ القانون، والعلوم المالية، وعلم الاجتماع. أرسى ما يعرف بعلم الاجتماع الفهمي، وعلم الاجتماع الديني. من مؤلفاته: الاقتصاد والمجتمع، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

• منير الفندري: أستاذ اللغة والآداب الألمانية. عضو في بيت الحكمة (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون). له العديد من الإسهامات في اللغة والترجمة.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 23 دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-434-076-9